STYLIANOS PAPADOPOULOS

GÂNDIREA TEOLOGICĂ A
SFÂNTULUI IOAN HRISOSTOM



Stylianos Papadopoulos

GÂNDIREA TEOLOGICĂ A SFÂNTULUI IOAN HRISOSTOM

Stylianos Papadopoulos

Gândirea Teologică a Sfântului Ioan Hrisostom

Traducere de Lect. Dr. Sabin Preda

Editura Bizantină
București

Coperta: Maria COMAN
Corectura: Teodor COMAN
Tehnoredactare: Eliodor IFTIMIU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PAPADOPOULOS, STELIANOS
Sfântul Ioan Hrisostom: Gândirea lui, contribuția lui, măreția lui.
Stelianos Papadopoulos - București,
Editura Bizantină 2013
ISBN 978-606-8112-26-8
235.3 Ioan Gură de Aur
929 Ioan Gură de Aur

Traducerea după originalul în limba greacă
ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, Τόμος Β` Η σκέψη του, η προσφορά του, η μεγαλοσύνη του, Ediția a II-a, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Atena, 2010
K.A. 99.02.121
ISBN 978-960-315-658-4
SET 978-960-315-659-8

Cuvânt înainte

Cu toţii ştim că marii Părinţi şi Învăţători ai Bisericii noastre au fost luminaţi de Dumnezeu, mişcaţi de Duhul. Dar adeseori uităm acest lucru şi încercăm să abordăm probleme teologice şi bisericeşti, adică probleme de viaţă şi de moarte la nivel duhovnicesc, numai prin puterile noastre. Trebuie, evident, să le activăm şi pe acestea, dar ele nu sunt de ajuns pentru a ajunge la un rezultat corect şi ziditor, la adevăr.

Tocmai în acest punct marii Părinţi s-au făcut învăţători pentru toate veacurile şi pentru noi. Ei ne-au arătat că pentru a crea ceva adevărat, pentru a răspunde corect la o problemă a epocii noastre, trebuie să acceptăm, să primim şi să trăim ceea ce Părinţii teologi, prin luminarea Sfântului Duh, au creat înaintea noastră.

Aceasta este raţiunea pentru care îi studiem şi îi analizăm pe Părinţi. Fiind mişcaţi de Duhul, tot ceea ce ei au spus despre adevăr şi despre mântuirea omului – chestiuni care ne privesc şi pe noi – trebuie să fie baza şi punctul de plecare al propriei noastre încercări.

Oferim textul de faţă cu nădejdea că Sfântul Ioan Hrisostom va constitui în mod conştient baza de la care va porni încercarea noastră de a răspunde la nenumăratele întrebări duhovniceşti ale vremii.

Deşi am urmărit nesfârşita bibliografie referitoare la Sfântul Ioan Hrisostom, în text facem trimitere numai la lucrările acestuia. Din raţiuni care ţin de lungimea cărţii, tematica noastră s-a restrâns şi ea la ceea ce s-a socotit a fi mai potrivit şi mai hotărât hrisostomic.

Acum doresc să mulţumesc iubiţilor mei colegi mai tineri, domnilor Vasilios Mastoropoulos, Ioannis Hatziouranios, Ioannis Tselios, Geogios Kanakis, Anastasimos Stavropoulos şi doamnei secretare Panagiota Karahristou, care s-au ostenit mult pentru repetatele dactilografieri şi nenumăratele inserţiuni. În fine, mulţumesc călduros Directorului General al editurii Apostoliki Diakonia a Bisericii Greciei şi Consiliului General, care şi-a asumat cu bucurie editarea acestei lucrări.

Referitor la structura lucrării şi ordonarea materialului, am preferat publicarea ei în două volume, pe de o parte deoarece conţinutul se împarte clar în două părţi (mai întâi elementele biografice şi opera literară, apoi gândirea teologică) şi, pe de alta, pentru a se evita dificultatea cu care se întrebuinţează o singură carte voluminoasă. Bibliografia şi prescurtările au fost aşezate în primul volum.

Stylianos G. Papadopoulos.
13 noiembrie
Pomenirea Sfântului Ioan Hrisostom

Cuvânt înainte la a II-a ediţie

Interesul crescut pentru figura marelui Învăţător al Bisericii Ioan Hrisostom a făcut să se epuizeze cartea noastră despre teologia lui. Ea se oferă acum într-o a doua ediţie, iubite cititorule, cu nădejdea că vei iubi şi mai mult pe acest bărbat sfânt, că vei dobândi o şi mai adâncă străpungere a inimii şi te vei folosi şi mai mult de duhul lui.

15.3.2010
S.G.P.

Capitolul Întâi

FILOSOFIA GREACĂ ŞI *PAIDEIA* LA IOAN HRISOSTOM

1. Între credinţa creştină şi gândirea grecească este o deosebire absolută

De la începutul activităţii sale de scriitor şi până la sfârşitul vieţii Hrisostom şi-a delimitat cu orice prilej poziţia faţă de filosofia grecilor, adică a trasat continuu o linie de demarcaţie între teologia Bisericii şi gândirea filosofilor. Acest lucru a fost necesar pentru că în spaţiul antiohian gândirea greacă şi mai ales modul de viaţă al celor ce se ocupau cu filosofia aveau o influenţă adâncă şi asupra creştinilor; şi pentru că monahismul, în special cel local, demonstra că filosofia nu este necesară pentru mântuire; şi pentru că teologi antiohieni, precum Diodor de Tars, dascălul său, şi eretici, precum Apolinarie şi Eunomie, folosind principii filosofice, derapau din punct de vedere teologic sau chiar răspândeau învăţături radical greşite.

Prisma absolută a criticii pe care Hrisostom o aplică filosofiei este dacă aceasta conduce către *„împărăţia"* cerurilor sau împiedică intrarea în împărăţie. Adică nu se ocupă cu problema valorii, frumuseţii sau puterii filosofiei în sine, elemente pe care le acceptă tacit, de vreme ce însuşi foloseşte structuri şi forme ale acesteia. El nu este un istoric al filosofiei, ci un păstor şi catehet, care trebuie să le arate credincioşilor

dacă filosofia, pe care aceia o preţuiau mult, contribuie la mântuirea lor. Prin această prismă trebuie înţelese părerile lui Hrisostom referitoare la acest subiect.

Deja din decada anilor 370, îngrijindu-se să arate diferenţa fundamentală dintre el, ca creştin, şi gândirea grecească în general, Hrisostom, asemenea multor apologeţi şi asemenea multor Părinţi anteriori lui, consideră că înţelepţii greci nu au formulat vreo părere teoretică însemnată despre Dumnezeu, om şi lume, câtă vreme până şi ideea lor despre Dumnezeul *netrupesc* o datorează iudeilor (*PG 47, 347*). Ei nu s-au apropiat de adevăr şi tot ceea ce au creat din punct de vedere filosofic este o glumă:

„toţi, de atunci încoace, s-au făcut de râs cu asupra de măsură (= nefăcând excepţie Platon şi Pitagora, care erau cei mai însemnaţi). ... aceştia, chiar dacă au scris şi au alcătuit unele [tratate] despre vieţuirea în cetate (πολιτεία) şi despre legi, totuşi în toate s-au făcut de râs mai ruşinos decât copiii. Căci astfel şi-au irosit toată viaţa, hotărând ca femeile să fie comune tuturor, şi viaţa însăşi răsturnând-o cu susul în jos, şi stricând curăţia nunţii, şi alte asemenea lucruri ridicole legiuind. Iar în ce priveşte învăţăturile despre suflet, nu s-au dat înapoi de la nici un fel de exces de ruşine, zicând că sufletele oamenilor se fac muşte, ţânţari şi tufe, şi că Dumnezeu însuşi este suflet" (La Ioan, Omilia II 2: PG 59, 30-31).

Pasajul acesta – ca multe altele – presupune nu numai cunoaşterea şi respingerea evidentă a părerilor elinilor, ci şi constatarea că aceste concepţii ale lor despre Dumnezeu, lume, om şi etică, sunt străine şi incompatibile cu învăţătura Bisericii. Trebuie desigur subliniat că Hrisostom, interesat aici exclusiv de mântuirea oamenilor, accentuează nevoia

ca oamenii să aibă atât *acrivia învăţăturilor*, cât şi *petrecerea filosofilor*, adică viaţa virtuoasă (*PG 55, 462*). Elinii au greşit însă nu numai în metafizica lor, ci şi în morală, care, cu excepţiile de rigoare, era incompatibilă cu ethosul creştinilor. Acest lucru îl accentua Hrisostom în mod special, deoarece în Antiohia dominau încă obiceiurile elinilor păgâni, iar viaţa socială se scurgea în propriul ei ritm. Efortul său pastoral de a-i face pe creştini conştienţi de această diferenţă fundamentală, astfel încât ei să se distanţeze de gândirea şi obiceiurile păgânilor, explică şi caracterizările caustice făcute filosofiei greceşti ca *mituri, învăţătură nebunească, vorbe neroade* şi *osteneală zadarnică* (*PG 50, 546* şi *536-7; PG 59, 349 şi 369-370*).

Hrisostom i-a descris foarte sarcastic pe filosofii greci, pe corifeii cărora, cum ar fi Platon, Aristotel şi Pitagora, îi condamnă pentru concepţiile lor metafizice şi morale total inadmisibile şi copilăreşti. Vorbeşte dispreţuitor şi despre reprezentanţii lor din Antiohia (făcând aluzie poate la binecunoscutul sofist Libanius), deoarece aceştia se dovedeau a fi apărători ai religiei idololatre şi ai obiceiurilor acesteia, de care Hrisostom căuta să-i îndepărteze pe ascultătorii săi creştini. De altfel, Libanius însuşi susţinea că merg mână în mână concepţiile religioase ale elinilor şi grija de a le înfăţişa în scris (*„căci îmi pare că familiare şi înrudite sunt acestea amândouă, cele sfinte şi cuvintele": Cuvântul 62, 8)*.

2. Acceptarea *educaţiei (paideia)* păgâne, câtă vreme se oferă şi educaţie biblică

Toţi cercetătorii care socotesc că, în general, Părinţii Bisericii au urmărit şi *„izbutit" „con-jugarea"* sau *„armonizarea"*

creştinismului şi elenismului caută pasaje sau expresii ale lui Hrisostom în care Sfântul pare să-i accepte pe filosofi sau opera lor. Şi, de obicei, aceştia fac trimitere chiar de la început la următorul pasaj, a cărui continuare dă însă sensul lui adevărat:

„Ce, dar? Tu zici să dărâmăm şcolile? Nu zic aceasta, ci să nu surpăm zidirea virtuţii şi să îngropăm sufletul de viu; căci atunci când sufletul este înţelept şi virtuos, nu-i nici o pagubă dacă nu este iscusit în arta vorbirii; dar dacă este stricat, atunci cu totul este păgubit, chiar dacă limba ar ajunge să grăiască cum nu se poate mai măiestru... pentru că studiul retoricii are nevoie de o purtare bună şi cinstită, pe când o purtare bună şi cinstită n-are nevoie să fie însoţită de talent oratoric, de iscusinţă la vorbă. Putem fi cinstiţi, cumpătaţi, înţelepţi, cuminţi, fără să urmăm cursuri de retorică, dar nimeni nu va putea vreodată să ajungă convingător, să aibă putere în cuvânt, dacă nu are şi o purtare bună şi cinstită" (Către tatăl credincios 11: PG 47, 367).

„Citeşte, de vrei, şi cele de la noi şi cele din afară; căci chiar şi acelea sunt pline de aceste exemple) (= de oameni bogaţi şi puternici care au eşuat şi au suferit), dacă pe ale noastre le dispreţuieşti din lipsă de minte; iar dacă admiri cele ale filosofilor, măcar de ei apropie-te... Iar dacă nu vrei nimic din acestea, gândeşte-te la însăşi firea noastră, cum s-a constituit şi unde se sfârşeşte" (La II Tes., Omilia I 2: PG 62, 47).

Observăm că în aceste pasaje Hrisostom arată în primul rând condescendenţă şi îngăduinţă prin termenii folosiţi pentru educaţia lumească; în al doilea rând, pasajele nu se referă la conţinut, adică la teoriile şi ideile filosofico-metafizice ale filosofilor greci, ci la învăţarea artei cuvântării,

a retoricii, şi la exemplificarea făcută din întâmplările şi personajele textelor poetice şi a celorlalte texte ale antichităţii clasice. Poziţia sa condescendentă faţă de şcoli se explică prin nevoia pe care o au oamenii de a dialoga, de a cunoaşte arta *„cuvintelor"*, faţă de care, în mod evident, *„ethosul"* este infinit mai presus. Ethosul, buna-cucernicie (εὐσέβεια), nu le dobândeşte tânărul prin arta oratorică şi prin textele ei, ci, pentru a nu fi vătămat de ea, el trebuie să fi dobândit mai înainte buna-cucernicie.

Înainte să părăsească Antiohia pentru a merge în Constantinopol, Hrisostom a comentat Epistola către Efeseni a Sfântului Pavel şi a adus lămuriri în privinţa părerilor sale, adresându-se părinţilor:

„Nu te osteni să-l faci (pe fiul tău) orator, ci învaţă-l să filozofeze (= să fie cucernic); căci dacă aceea (arta oratoriei) nu este, nu-i nici o pagubă; dar dacă aceasta (arta filosofiei practice) lipseşte, nu va putea avea nici un câştig din mii de cuvântări. De purtări (bune) este nevoie, nu de cuvinte; de obiceiuri [bune], nu de iscusinţă (în cuvânt); de fapte, nu de vorbe. Acestea (faptele) pricinuiesc [câştigarea] Împărăţiei, acestea dăruiesc şi lucrurile cu adevărat bune. Nu ascuţi limba, ci sufletul curăţeşte-l. Nu spun [acestea] împiedicându-te să primeşti învăţătură în acestea, ci împiedicându-te să iei aminte numai la ele (cele ale educaţiei lumeşti). Să nu crezi că numai celui ce vieţuieşte în mănăstire îi sunt de trebuinţă acestea învăţături din Scriptură; căci acestea sunt de trebuinţă mai cu seamă copiilor, care urmează să intre în viaţa aceasta." (La Efes. XXI 2: PG 62, 152)

Prin urmare, întâietate trebuie să aibă studierea Scripturii, care aduce înţelepciune deplină şi, în cele din urmă,

Împărăţia cerurilor. Şi, deoarece a accentuat în toate felurile superioritatea absolută a studierii Scripturii faţă de studierea retoricii, Hrisostom explică lămurit că nu opreşte pe cineva de la studierea celei din urmă, ci opreşte dedicarea cu exclusivitate acesteia. În pasajul de mai sus avem şi declaraţia că sfaturile sale nu îi privesc numai pe tinerii care urmează să devină monahi, ci şi pe cei care vor trăi în societate, societate pe care sunt datori să o ajute cu modul de vieţuire (ethosul) şi de gândire învăţate de Scriptură. Şi, având în vedere faptul că vorbeşte despre educarea tinerilor prin Scriptură, înseamnă că în Antiohia Biserica avea o anumită grijă pentru catehizarea tinerilor, *a copiilor*, avea anumite *şcoli* în care copiii creştinilor studiau sau trebuiau să studieze.

3. Ethosul este suficient

Faptul că grija pentru educaţia greacă este acceptată ca pogorământ, cu condiţia ca respectivul să studieze totodată şi Scriptura, precum şi faptul că Hrisostom subliniază adeseori paguba retorului lipsit de buna-cucernicie, de unde rezultă suficienţa celui cucernic, dar lipsit de arta oratoriei, îşi au o explicaţie mai adâncă. De vreme ce pentru Hrisostom criteriul şi scopul ultim al tuturor lucrurilor este mântuirea, oratoria nu-i mai aduce nimic în plus celui care dobândeşte buna-cucernicie. Însă cel care deţine arta oratoriei, are neapărat nevoie pentru mântuire şi de buna-cucernicie. Exemplul multor monahi neştiutori de carte, care erau pe deasupra şi dăruiţi cu o harismă şi făcători de minuni, întărea aceste păreri ale lui. Iar viaţa morală dezordonată a filosofilor-sofişti din vremea sa îl duce la caracterizări dure:

„lepădături câineşti" *(κυνικά καθάρματα)* (filosofii cinici), *τριωβολιμαῖοι triobolimei/de trei parale* (care erau, ei şi opera lor, în valoare de trei oboli). Aceşti filosofi nu numai că nu ajutau la însănătoşirea moravurilor, ci îi atrăgeau pe copiii creştinilor în concepţiile lor şi în modul lor de viaţă.

4. În ce termeni îi laudă pe filosofi şi ideile lor

Hrisostom laudă totuşi pe Socrate şi un număr foarte mic de filosofi, cum ar fi Crates Tebanul şi cinicul Diogene *(PG 61, 37 şi 301; PG 47, 336-337 şi 367; PG 50, 546).* Acest lucru se întâmplă atunci când constată în viaţa lor un comportament moral sau dispreţuirea bunurilor materiale, niciodată însă pentru concepţiile metafizice, pe care le înfierează *(PG 59, 34; PG 60, 48; PG 61, 34).* La fel le înfierează şi pe cele ale lui Platon, pe care pe deasupra îl condamnă şi pentru spiritul său materialist, pentru legile ruşinoase din *Politeia* despre căsătorie, femei ş.a. şi bineînţeles pentru pederastie *(PG 50, 546; PG 47, 337; PG 57, 19).*

Desigur, în curgerea năvalnică a discursului său, creând punţi de legătură cu ascultătorii crescuţi în păgânism şi făcând *pogorământ (PG 62, 677-678),* după modelul Apostolului Pavel, Sfântul Ioan aminteşte ziceri filosofice, fără a le lega însă de premizele lor. Astfel, face trimitere şi la Platon: *„Căci Platon zice că bun era Cel ce a alcătuit totul şi că binele nu pizmuieşte pe nimeni" (PG 48, 538).* Această frază a filosofului, care pare să nu fie împotriva învăţăturii creştine, este folosită însă pentru că va provoca interesul ascultătorilor fără vreun pericol, nu pentru că Hrisostom înţelege *binele* aşa cum îl înţelege Platon. Şi semnificaţie are

semnificatul – conţinutul cuvântului, nu cuvântul în sine. De exemplu: Platon şi Apostolul Petru vorbeau amândoi despre Dumnezeu Cel bun; dar Hrisostom stăruie asupra faptului că Petru a fost *mai filosofic,* fiindcă el a devenit primitor al adevărului despre Dumnezeu, nu Platon sau Pitagora, care *erau cu adevărat copii* şi nu au dobândit adevărul, nici *obiceiurile/purtările (ἤθη)* corecte (*PG 60, 47-48).* Pornind de la astfel de premize, Hrisostom susţine că şi Dumnezeu a folosit pe magi atunci când S-a născut Cuvântul dumnezeiesc, fiindcă ei cunoşteau atunci cele referitoare la mişcarea astrelor (*PG 62, 677-8*).

5. Oamenii *„au dat la o parte"* posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu

Atitudinea în general negativă faţă de filosofia greacă a lui Hrisostom are o raţiune adâncă, pe care el o explică în comentariul său la *Romani* (*Omil. III 1-3*). Oamenii au primit de la Dumnezeu cunoştinţa şi adevărul, dar le-au acoperit de tot – mai ales grecii – cu lemne şi cu pietre, aceasta având ca rezultat o abatere de la credinţa adevărată. Cuvintele lui Pavel *„cunoscutul lui Dumnezeu/ceea ce se poate cunoaşte despre Dumnezeu (τὸ γνωστόν τοῦ Θεοῦ) este arătat în ei înşişi (= în oameni)" (Rom. 1, 19),* înseamnă că Dumnezeu S-a arătat pe Sine prin intermediul zidirii şi al armoniei ei. Lumea în general ţine loc de *„învăţătură",* iar Dumnezeu a dat pentru înţelegerea ei *„minte şi cuget"* (*PG 60, 415),* puteri pe care oamenii nu numai că nu le-au folosit pentru adevărata cunoaştere şi *„pentru mântuire",* ci le-au întors în direcţia contrară (*Ibidem*). De aceea filosofii, pentru că nu

recunosc în zidire veşnica putere şi dumnezeire, sunt fără cuvânt de apărare (*Rom. 1, 20*) şi seamănă cu cineva care vrea să păşească într-o noapte foarte întunecoasă pe un tărâm necunoscut şi să ajungă orbecăind la scopul lui. Părăsind lumina, filosofii au experimentat întunericul raţionamentelor, motiv pentru care nici nu au cunoştinţa adevărată şi eşuează:

„Cunoştinţa despre El a pus-o Dumnezeu de la început în oameni. Dar elinii, acoperind această cunoştinţă cu lemne şi pietre, au nedreptăţit adevărul – bineînţeles [aceasta] numai din partea lor; căci aceea (= cunoştinţa) rămâne neschimbată..." (La Rom. Omilia III 2: PG 60, 412).

„Aruncând de la ei înşişi lumina, apoi, în locul aceleia, lăsându-se pe ei înşişi pradă întunericului raţionamentelor şi căutând în trup pe Cel netrupesc (= Dumnezeu) şi în chipuri pe Cel neînchipuit, au pătimit cel mai cumplit naufragiu" (op. cit. PG 60, 413).

Ca aproape toţi scriitorii bisericeşti, şi Hrisostom subliniază apologetic că filosofii, prin teoriile lor, se combat unul pe celălalt. Stăruie însă să lege acest fapt de dorinţa lor de *„inovaţii"*, de a inova. Acest lucru este foarte rău şi se datorează tendinţei vechi şi păcătoase a omului de a schimba *„termenii"*, de a schimba ceea ce a primit iniţial de la Dumnezeu drept cunoştinţă şi adevăr:

„Căci voiau să afle ceva în plus şi nu se mulţumeau cu hotarele date [lor]; de aceea au căzut şi din acestea, căci erau doritori de învăţături noi (= inovaţii). Căci toate cele elineşti sunt de felul acesta. De aceea s-au ridicat şi unii împotriva altora; şi Aristotel s-a împotrivit lui Platon, iar stoicii scrâşneau din dinţi împotriva acestuia şi s-au făcut vrăjmaşi unul altuia" (La Rom. Omilia III 3: PG 60, 414).

Hrisostom lasă clar să se înțeleagă că odinioară, în vremurile de demult, purtările oamenilor erau mai bune, dar filosofii, inovând continuu, le-au înrăutățit. Nu explică însă când mai exact au fost mai buni și în ce anume erau mai buni.

Rațiunea cea mai adâncă pentru care Hrisostom nu apreciază pozitiv filosofia greacă constă în faptul că din timpuri străvechi oamenii, deși aveau cunoștința *„despre Dumnezeu"* chiar de la Dumnezeu, au refuzat sau au stricat această cunoștință, ori au eliminat singuri lumina prin care vedeau-cunoșteau și s-au întors - s-au aflat sub puterea raționamentelor lor, care sunt însă întuneric, motiv pentru care nu sunt în stare să-L cunoască pe Dumnezeu.

6. Etica stoicilor?

Cu toate că numai acestea au fost părerile lui Hrisostom despre filosofia greacă în general și despre *„paideia"* în special, un scurt text de la sfârșitul vieții sale (*Că pe cel ce nu se nedreptățește pe sine nimeni nu-l poate vătăma cu ceva, PG 52, 459-480*[1]) a provocat între cercetători discuții și păreri diferite. În această mică lucrare, în mod neprevăzut desigur, Hrisostom dezvoltă, având ca bază morala platonică și stoică, ideea că pe omul înțelept, adică pe cel virtuos și moral, nimeni nu-l poate vătăma, pentru că el întâmpină nedreptățile cu vitejie și le exploatează pentru desăvârșirea sa. Cel care este nedreptățit este nedreptățit de sine însuși. Abundența eticii stoice este foarte vizibilă aici, timp în care până și numele lui Hristos aproape că lipsește din lucrare

[1] Text tradus în limba română de diac. Ioan I. Ică jr. în volumul Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil, Ed. Deisis, Sibiu 2003, p. 235-262 (n. tr.).

(exceptând o singură referire). Observăm însă următoarele:

Fără să se ştie de ce, lucrarea a fost alcătuită ca o „dispută" în cuvânt (*PG 52, 461/2*), adică pornind de la datele întrecerilor oratorice, fapt care presupune destinatari ce trebuiau convinşi mai ales prin argumentele eticii filosofice. Cercetătorii n-au luat în seamă faptul că aici nu numai că se condamnă *„părerile rătăcite"*, ci se accentuează faptul că virtutea omului cere şi *„acrivia învăţăturilor adevărate"* şi *„corectitudinea vieţii" (PG 52, 462/3)*. Iar învăţături adevărate au numai creştinii. De asemenea, nu s-a luat în seamă faptul că omul virtuos ideal îşi atinge scopul câtă vreme suferă nedreptatea, câtă vreme stă treaz şi priveghează, adică prin trezvie şi priveghere. Desigur, aceste idei nu sunt străine nici filosofiei. Însă Hrisostom face deosebirea clară că acestea se reuşesc *„în Domnul"*:

„câtuşi de puţin nu-l vor putea vătăma pe cel ce în Domnul priveghează şi stă treaz (Ibidem, 480 şi 477).

Lucrul cel mai important aici este că Sfântul Ioan stăruie asupra realităţii harului dumnezeiesc. Cei trei tineri *„în cuptor"* au săvârşit ceea ce au săvârşit prin harul dumnezeiesc. Tot aşa şi oamenii virtuoşi care sunt nedreptăţiţi primesc acelaşi har.

Prin urmare, această mică lucrare foarte stoicizantă cuprinde în sine acele supape de siguranţă care îi asigură calitatea creştină. În adâncul său, discursul lucrării este creştin şi hrisostomic. Şi aici, aşa cum face deseori şi în mod conştient în alte situaţii, Hrisostom încarcă termenii şi formele cu un conţinut nou, imitându-l pe Apostolul Pavel. Pornind de la o astfel de premiză, explică folosirea în Areopag a epigrafiei *„Dumnezeului necunoscut" (FA 17, 23)*, explicând că Pavel *„a robit înscrisul"* pe care atenienii *„într-un anume*

fel l-au scris, iar el a putut în alt fel să-l schimbe" (PG 51, 73). Atenienii au scris acele cuvinte pentru un anume motiv şi cu un alt înţeles, iar Pavel a dat acelora alt conţinut. Această tactică s-a generalizat şi a devenit ceva obişnuit la toţi marii Părinţi.

Capitolul al Doilea

MONAHISMUL SIRIAN ŞI HRISOSTOM

1. Monahismul în Siria

Monahismul a fost prima şcoală duhovnicească în care şi-a făcut ucenicia şi despre care a scris Sfântul Ioan Hrisostom. Şi cu toate că a trăit numai puţină vreme departe de lume – numai şase ani – el nu a încetat niciodată să admire monahismul şi să aplice el însuşi esenţa acestuia, asceza. Austeritatea creştinismului siriac, puternic exprimată în monahismul zonei, idealul filosofic moral, precum şi marea depravare a moravurilor în Antiohia, au întărit principiul pe care Hrisostom şi l-a asumat prin educaţie sa, principiu care se potrivea caracterului său şi pe care îl avea în inimă ca pe o chemare dumnezeiască:

„îndeletniceşte-te cu cele duhovniceşti, treci cu vederea grijile lumeşti. Căci făcând aşa, şi pământul îl vei avea împreună cu cerurile, şi bunătăţile viitoare le vei dobândi" (La Matei, Omilia LXVIII 5: PG 58, 648).

Sfântul Ioan a căutat aplicarea desăvârşită a acestui principiu şi a găsit-o foarte uşor în spaţiul dimprejurul său şi în regiunea mai largă a Antiohiei în monahism. Din tinereţe a iubit atât de mult monahismul încât merită să ne întrebăm cum de a găsit puterea să-l părăsească şi să devină păstor şi învăţător al celor mulţi. Viaţa monahilor în general şi a anahoreţilor în particular, pe care el o caracterizează ca

fiind *fără pereche, lipsită de griji, iubitoare de înţelepciune şi îngerească (PG 58, 643; PG 47, 387)*, are baze teologice. Monahul se eliberează de legăturile sale – interioare şi exterioare – trăieşte prin închinarea adusă lui Dumnezeu, dialoghează cu Dumnezeu, se desfată de bunătăţile cereşti şi devine astfel exponentul ethosului şi gândirii Apostolilor şi Prorocilor:

„monahii s-au slobozit de toate legăturile lor (PG 62, 578); monahii vor „să vieţuiască împreună cu închinarea lui Dumnezeu" (PG 47, 387). Îl vede pe monah „împreună-vorbind cu Dumnezeu şi desfătându-se de bunătăţile cereşti" (PG 47, 389). „cel ce vieţuieşte ca monah îşi izvodeşte voia după purtările (ἤθη) Apostolilor şi Prorocilor (Ibidem).

Trebuie să subliniem apăsat că informaţiile pe care Hrisostom le dă despre monahi şi asceţi, descrierile şi analizele sale constituie prima sursă importantă despre monahismul siriac pe care o avem de la cineva cunoscut cu numele. Ba chiar mai mult: textele dedicate de Hrisostom acestuia şi desele referiri în multe din Omiliile sale au jucat un rol modelator, adică au oferit regiunii aceleia temelia eclezial-teologică a monahismului şi l-au păzit incontestabil de devieri de tipul mesalianismului, pe care şi Flavian al Antiohiei l-a condamnat, constatând – cu siguranţă şi cu ajutorul lui Hrisostom – devierile lui.

Prin termenul *„mânăstiri"* Hrisostom descrie fenomenul mai larg al multor creştini care trăiau ascetic în general în Siria, şi în particular în zona Antiohiei, în munţii din jurul ei şi mai ales în Silpio (Habib Al-Naggar) şi pe malurile râului Orontes (Asi Nahri), care străbătea şi cetatea. Unii dintre aceştia, sub continua îndrumare a unui *„proiestos"*

(adică egumen), trăiau în mici chilii care se aflau toate la distanță mică unele de altele sau în jurul chiliei proiestosului. Este vorba despre chinoviile cu o formă mai ușoară de nevoință. Alții, cei numiți *remioth* sau *removith*, după cum îi numește Ieronim, se nevoiau câte doi sau trei sub călăuzirea unui *„gheronda/stareț"*, a unui bătrân duhovnicesc. Aceștia trăiau în colibe simple și austeritatea lor era mai mare. Existau însă și anahoreți singuratici, care se nevoiau cu totul singuri în peșteri și colibe, hrănindu-se în principal cu ierburi și rădăcini de plante, îmbrăcați în sac, iar unii, pentru a se nevoi și mai mult, evitau orice tip de locuință (*PG 58, 653*) și umblau din loc în loc. Din acest motiv îi numeau *„păscători"* (βοσκούς)[2]. Anahoreții se odihneau pe pământ puține ore pe noapte; mulți fără să se întindă, ci sprijinindu-se de vreun zid sau piatră. Erau de obicei desculți, deosebit de slabi la trup și înfruntau cu răbdare frigul, căldura, ploaia și toate stihiile naturii.

Hrisostom însuși a trăit patru ani ca *removith* și doi ca anahoret. De aceea remarcăm în textele sale experiențe personale din propriile nevoințe ascetice (de ex. *PG 47, 403)*, din stările lui harismatice și de teoptie, în descrierea cărora este foarte zgârcit. Totodată a cunoscut foarte bine și viața generală de mănăstire (prin acest cuvânt înțelege adeseori pur și simplu chilia monahului sau a ascetului: vezi de ex. *PG 47, 575)*. De obicei, atunci când descrie și analizează teologic viața monahilor, nu găsește sau nu vrea să traseze o linie de demarcație între formele monahismului.

---

[2] Termenul apare și în Patericul egiptean, desemnându-i pe cei care se hrăneau numai cu rădăcinile și plantele găsite în pustie (n. tr.).

Toţi urmăresc şi ating acelaşi scop, toţi se fac *străini şi călători faţă de cele de aici, cetăţeni ai cerului şi deopotrivă cu îngerii,* motiv pentru care nu ar prefera niciodată puterea împărătească în detrimentul vieţii lor de nevoinţă (*PG 58, 654*).

În special atunci când vorbeşte despre nevoinţă, premisele şi reuşitele ei, Hrisostom se referă la toate tipurile de monahism, la chinoviţi, la *removith* şi la anahoreţi. Spre exemplu, îndemnul lui despre pustie (ἐρημία) – care nu este limitată la îndepărtarea spaţială, ci se extinde şi la *alegere (προαίρεσις*[3]*)* – îi priveşte pe toţi:

„...să căutăm pustiile, nu numai pe cele [oferite] de locuri, ci şi pe cele [dobândite] de la alegere[4]*; şi înainte de toate să ducem*

---

[3] Voie liberă sau hotărâre luată în urma unei alegeri libere făcute mai înainte, intenţie, scop, gând, plan; sistem politic sau filosofic pe care şi-l alege cineva; simţământ sau dispoziţie; aplecare către ceva, favoare, preferinţă. Εκ προαιρέσεως – din voie sau alegere liberă (n. tr.).

[4] Nu numai pe cele exterioare, ci şi pe cele lăuntrice, acea pustie lăuntrică venită din anularea tuturor lucrurilor de care să se lipească sufletul, prin opţiunea lăuntrică. Să goleşti sufletul de lucrurile de care se lipeşte opţiunea. Sfântul Ioan însuşi explică puţin mai înainte în aceeaşi omilie că *„dacă sufletul, concentrându-se în el însuşi, gândeşte cele ce trebuie gândite şi cele plăcute lui Dumnezeu, atunci întrerupe îndată toate lucrările simţurilor, pentru ca nu cumva simţurile, introducând la timp nepotrivit vreun gând străin, să tulbure liniştea din suflet. Aşa se explică deci că, deşi sunetele izbesc urechile, iar imaginile vederea, totuşi nici sunetele, nici imaginile nu pătrund în suflet, deoarece puterea de percepţie a fiecărui simţ este cu totul întoarsă către suflet. Dar ce vorbesc eu de sunete şi de imagini, când mulţi dintre cei care au ajuns la această stare, nu numai că nu simt pe cei care trec pe dinaintea lor, dar nu simt nici chiar când îi îmbrâncesc?...Un astfel de suflet avea fericitul Pavel; deşi trăia în mijlocul oraşelor, era tot atât de departe de toate cele care-l înconjurau pe cât de departe stăm noi de trupurile morţilor. Prin cuvintele sale: «Pentru mine lumea este răstignită», arată tocmai această*

sufletul în această [pustie] nelocuită" (Către Stelehie, Despre străpungerea inimii 3: PG 47, 414).

Desigur, din raţiuni pedagogice, limitate mai ales de disponibilitatea ascultătorilor săi, el prezintă de obicei viaţa din chinovie, care este mai accesibilă în multe feluri. Astfel, de exemplu, el explică faptul că în mănăstire se poate întâlni smerenia absolută şi dragostea adevărată, care duc la *„multă egalitate"* între monahi şi uşurează lupta pentru virtuţi *(PG 58, 671-672)*. Bineînţeles, şi acolo există *mici şi mari,* dar acest lucru depinde de *măsura virtuţii (τόν τῆς ἀρετῆς λόγον)*. Diferenţa se face numai în funcţie de gradul virtuţii, iar acest lucru nu duce la aroganţă sau la un sentiment de dispreţ. Dimpotrivă, chiar dacă cel *mare,* adică cel sporit în virtute, îl va smeri pe cel *mic,* pe începător, cel din urmă ştie că aceasta i se întâmplă ca o pedagogie (*Ibidem*) şi o primeşte cu răbdare.

2. Chinovia – societatea ideală

În lucrarea sa *Către tatăl credincios,* Sfântul Ioan Hrisostom prezintă viaţa chinovială ca fiind fermecătoare, plină de optimism şi lipsită de obstacole, putându-se compara cu vieţuirea îngerească, cerească, în care domneşte *„fericirea" (εὐημερία*[5]*)* duhovnicească, bucuria, pacea, egalitatea, nobleţea, libertatea, armonia, voioşia şi cele asemenea acestora:

îndepărtare faţă de toate cele din lume". Vezi întreaga omilie tradusă în româneşte de părintele Dumitru Fecioru cu titlul *„Despre căinţă II"* în Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre mărginita putere a diavolului. Despre căinţă. Despre necazuri şi biruirea tristeţii," Ed. IBMBOR, 2005 (n. tr.).*

[5] Lit. *ziua bună, timp frumos* pe care îl are cineva.

„Căci ei şi-au ales o vieţuire cuvenită cerului şi se află într-o stare cu nimic mai prejos stării îngerilor. Deci, după cum între îngeri nu este vreo inegalitate şi nici nu sunt unii în fericire, iar alţii în relele cele mai grele, ci toţi sunt într-o singură pace şi bucurie şi slavă, tot aşa şi aici (= în mânăstiri); nimeni nu plânge de sărăcie, nimeni nu se făleşte cu bogăţia. Al tău şi al meu, acest lucru care dă totul peste cap şi tulbură toate este izgonit. Şi ce este minunat acolo unde până şi sufletul este unul şi acelaşi? Că toţi sunt nobili cu aceeaşi nobleţe, toţi robi cu aceeaşi robie, toţi liberi cu aceeaşi libertate. Una este acolo bogăţia – bogăţia cea adevărată; una slava – slava cea adevărată; căci nu în numiri, ci chiar în lucruri sunt cele bune. O singură plăcere, o singură dorire, o singură nădejde este tuturor; şi ca de o măsură şi ca de un cântar toate sunt cercetate cu scumpătate; şi nu este nici o inegalitate, ci rânduială şi ritm şi armonie; şi mare este acrivia conglăsuirii şi este prilej de veselie[6] *(Către tatăl credincios XI: PG 47, 366).*

Din textul de mai sus este evidentă dispoziţia sa de a prezenta părinţilor de monahi viaţa chinovială ca fiind uşoară şi ideală, după cum evidentă este, dar numai de suprafaţă, şi influenţa filosofică, mai ales cea a climatului stoicilor şi a eticii lor.

Influenţa stoicilor se constată mai ales în lucrarea *„Compararea stăpânirii împărăteşti ... cu monahul..." (PG 47, 387-392),* scrisă înainte de a pleca spre locurile de nevoinţă din Silpio, pe durata uceniciei lui în *Asketirionul* lui Diodor. Este evident că Hrisostom are ca model comparaţia făcută de stoici între împărat şi filosof. După cum acolo filosoful

---

[6] Lit. *inimă bună – εὐθυμία*

este deasupra împăratului, tot aşa şi aici monahul îl depăşeşte pe împărat ca unul care nu este lipsit de nimic, putând să dea bunuri duhovniceşti în locul celor materiale ale împăratului, ca unul care este cinstit nespus de mult de oamenii duhovniceşti şi ca având sigură mântuirea.

Acestea însă exprimă numai una din faţetele monahismului. Entuziasmul lui Hrisostom în privinţa monahismului şi nevoia conjuncturală de a-i face apologia îl fac să fie foarte înflăcărat, fapt care poate fi considerat ca o absolutizare a monahismului. Se cunoaşte şi de la Hrisostom că faima şi influenţa vestiţilor asceţi „purtători-de-Duh", precum Afraat, Iulian (Sava) şi Macedonie, atrăgeau pe mulţi tineri spre monahism. Faptul acesta a provocat reacţii împotriva Bisericii şi a monahilor, şi atitudinea duşmănoasă a părinţilor păgâni ori chiar şi a multor creştini. Pentru a înăbuşi această reacţie Hrisostom a scris până în anul 382 patru *Cuvinte (PG 47, 319-392)*, în care mănăstirea de obşte este înfăţişată ca o comunitate eliberată de patimi şi stăpânită de o bună-rânduială îngerească. Cel care cercetează constată însă că, deşi Hrisostom propune viaţa în chinovie ca fiind societatea ideală şi modelul absolut şi unic, nu îi sfătuieşte pe toţi să se angajeze în această societate. Este sigur că monahii au ales vieţuirea cea mai bună (*„şi-au ales vieţuirea cuvenită cerurilor" PG 47, 366)*, dar pricina acestei alegeri este, pe de o parte, interesul lor pentru o viaţă duhovnicească mai înaltă şi, pe de alta, stricăciunea de multe feluri care domneşte în vieţuirea lumească (*PG 47, 331-348)*, unde tânărul găseşte cu greu o educaţie potrivită.

Pentru că existau, desigur, şi mănăstiri care funcţionau mai ales ca şcoli pentru tineri, ca de exemplu *Asketirionul* lui Diodor şi Carterie, în care a studiat şi Hrisostom, el susţine că în astfel de şcoli tânărul poate găsi educaţia potrivită (*PG 62, 152/3*), fără ca acest lucru să însemne neapărat că tânărul, după terminarea studiilor, trebuie să intre în mănăstire.

Şi în lucrări mai târzii ale sale (de ex. *Omilii la Matei* şi *Omilii la 1 Timotei: PG 58, 643-648; 653-654; 671-679* şi *PG 62, 571-578)* Hrisostom insistă asupra accentuatei poziţii de superioritate a societăţii monastice faţă de cea lumească. Dar nu se întrevede la el vreo pornire nici de a o absolutiza pe prima, nici de a o organiza pe cea de-a doua după modelul celei dintâi. Având în vedere datele epocii şi cu încredinţarea că toate depind de educaţie,

„...acesta este lucrul care răstoarnă lumea cu susul în jos, anume că îi neglijăm chiar pe copiii noştri" (La Ilie şi văduvă: PG 51, 327)

„...mai presus de toate păcatele este nepăsarea în ceea ce-i priveşte pe copii" (Către tatăl credincios 3: PG 47,351)

Hrisostom a insistat întotdeauna asupra nevoii ca, pe cât e posibil, tinerii să fie educaţi în mănăstiri, fapt care a provocat reacţia multora în apărarea şcolilor din Antiohia. Atunci, apărându-se, el îi asigură că nu îndeamnă la dărâmarea şcolilor, ci încearcă să evite indiferenţa şcolilor publice antiohiene în ceea ce priveşte cultivarea virtuţii, fără de care elocinţa, pe care acelea o predau, va fi păgubitoare:

„Ce, dar? Tu zici să dărâmăm şcolile? Nu aceasta zic, ci să nu surpăm zidirea virtuţii şi să îngropăm sufletul de viu; căci când acesta este înţeleptit, nu-i nici o pagubă dacă nu-i iscusit în

arta vorbirii; dar când este stricat, atunci cu totul este păgubit..." (Către tatăl credincios 11: PG 47, 367).

Observăm că virtutea devine criteriul alegerii monahismului sau al rămânerii tinerilor în cetate. Câtă vreme în cetate domneşte dezordinea moral-duhovnicească, Sfântul Ioan se vede obligat să recomande educaţia în mănăstire (*PG 47, 321-330).*

Desigur, în lucrările sale mai târzii şi mai ales în *Despre slava deşartă şi creşterea copiilor* îi îndeamnă pe părinţi să îşi asume creşterea şi educarea copiilor. Dar la începutul activităţii, provocat să răspundă dacă socoteşte că aceia care rămân în cetate îşi pierd mântuirea, el răspunde mai degrabă retoric prin *Departe de mine (ἄπαγε),* explicând că şi-ar dori să există atâta pace şi ordine morală în cetate încât să vină înapoi în ea cei care s-au retras în pustie. Acolo se retrag cei care urmăresc desăvârşirea, în cetate rămân ceilalţi (*PG 47, 329-330).* În felul acesta nici nu se dezice de părea sa, nici nu rămâne neînduplecat faţă de locuitorii cetăţii. Cu siguranţă, înţelegerea adâncă a realităţilor omeneşti şi experienţa personală a ascezei l-au făcut să fie realist, l-au păzit de utopii.

Astfel el lărgeşte din ce în ce mai mult perspectivele şi, cu toate că îi laudă întotdeauna pe monahi şi virtutea lor, îi asigură pe oameni că şi în Biserica din cetăţi există credincioşi laici deosebit de înaintaţi duhovniceşte, sfinţi, pe care nimeni nu trebuie să-i dispreţuiască. De altfel căile virtuţii sunt multe, adică omul se poate nevoi în multe feluri şi în diverse condiţii de viaţă. Dar va exista întotdeauna diferenţa de duhovnicie şi sfinţenie între cei ce se nevoiesc, aşa cum există diferenţe între mărgăritare. Există (mai exact: au existat) sfinţi laici, dar ei nu ajung la înălţimea sfinţilor monahi:

„Voiţi însă să arătăm şi [sfinţi] vieţuitori în lume? Căci acum nu mai avem; sau poate mai sunt şi unii care vieţuiesc în lume îngăduitori şi blânzi, dar fără să ajungă la filosofia cea mai înaltă..." (La Efes., Omilia XXI 3: PG 62, 153).

„Spune-mi deci, zice, dacă a spălat picioarele sfinţilor în Biserică, dacă şi acolo (= în Bisericile din lume) se pot găsi unii ca aceştia (oameni sporiţi duhovniceşte, sfinţi). Se găsesc şi foarte se găsesc; numai să nu dispreţuim viaţa celor din biserici din pricină că am istorisit viaţa acelor (= a monahilor). Mulţi, de multe ori, oameni de felul acesta (= sfinţi) sunt şi în mijlocul Bisericilor, dar fără să se ştie. Căci nu-i vom dispreţui deoarece colindă casele oamenilor, sau pentru că intră în piaţă, sau pentru că stau în fruntea altora... Multe sunt căile virtuţii, după cum mare este şi deosebirea dintre mărgăritare, deşi toate se numesc mărgăritare... Astfel sunt şi sfinţii: unii lucrează, împodobindu-se pe ei înşişi, iar alţii Bisericile" (La I Tim., Omilia XIV 6: PG 62, 578).

Este limpide că pentru Hrisostom calea monahismului este întotdeauna superioară, iar monahul este mărgăritarul cel mai strălucitor printre multe mărgăritare.

3. Programul zilnic al monahului în chinovie

Hrisostom descrie cu admiraţie şi claritate ziua – sau mai degrabă ciclul zilnic al unui monah – cu siguranţă aşa cum se desfăşura într-o mănăstire, având dorinţa de a schematiza şi impune un model, de vreme ce în acea perioadă monahismul siriac nu avea o organizare stabilă şi texte regulative, care să fie puse în practică de toţi. De altfel, trebuie să remarcăm, aceasta a fost o caracteristică a monahismului siriac şi în epocile următoare. Această lipsă

a *„canoanelor"*, a regulilor, este presupusă fără doar şi poate de fraza *„şi ca de un anumit canon şi regulă toate sunt explicate cu acrivie" (PG 47, 366).* Prin aceasta Hrisostom vrea să arate că în chinovie domneşte ordinea desăvârşită, ca şi cum toate sunt reglate prin canoane şi legi, chiar dacă aşa ceva nu există.

După informaţiile lui Hrisostom, monahii împărţeau în general ziua în patru părţi, pe care le numeau *a treia, a şasea, a noua şi seara:*

„Apoi săvârşesc a treia, a şasea, a noua şi rugăciunile de seară. Şi în patru părţi împărţind ziua şi umplând cu psalmodii fiecare parte, slăvesc pe Dumnezeu cu imne" (La I Tim., Omilia XIV 4: PG 62, 576/7).

Cele patru părţi corespund slujbelor Ceasurilor formate mai târziu (Ceasul al treilea, al şaselea şi al nouălea) şi Vecerniei. A Treia începea pe la 9 dimineaţa, a Şasea la amiază, a Noua în jur de 3 după amiază şi a Serii puţin înainte de apusul soarelui. Sfârşitul acestor părţi ale zilei monahii îl pecetluiesc cu cântări de psalmi şi imne înălţate lui Dumnezeu. Ritmul acestei rugăciuni zilnice a monahilor, care în linii mari este valabil până azi, avea o corespondenţă şi în timpul nopţii, după cum se vede din referinţele lui Hrisostom.

Deosebit de frugala masă a monahilor avea loc *seara,* după *rugăciunile de seară.* Atunci, începând noaptea şi deci începând primul sfert al ei, ei iarăşi se roagă şi cântă imne. Deoarece de multe ori Hrisostom subliniază rugăciunea de noapte a monahilor şi aceasta în strânsă legătură cu cântatul cocoşilor (*Ibidem*), uneori înainte de acesta (*„cu mult mai înainte de păsări": PG 47, 389),* alteori după, reiese că la miezul nopţii monahii se sculau la rugăciune, de vreme ce

atunci cântă pentru întâia oară păsările. Acelaşi lucru îl făceau şi pe la 3 dimineaţa, odată cu cântatul cocoşilor, adică după a treia parte a nopţii. Atunci cântau un fel de Utrenie, care avea ca bază Psalmii (în ordinea în care Hrisostom aminteşte părţi din ei: 133, 6, 101, 8, 143, 48, 67, 118, 164, 22, 90, 43, 148). De asemenea, tot el ne informează că după această psalmodiere şi înainte de răsăritul soarelui monahii se odihneau puţin

„şi văzând ziua că mijeşte, se odihnesc" (La 1 Tim., Omilia XIV 4: PG 62, 576)

după care iarăşi se sculau odată cu începutul zilei (*Ibidem*). Prin urmare, ultima rugăciune de noapte a lor începea puţin după 3 dimineaţa şi se sfârşea puţin înainte de zori, cu destulă vreme înainte să răsară soarele.

După sculare, care se făcea foarte uşor datorită mâncării frugale şi a somnului uşor, chinoviţii se adunau din chiliile dimprejur într-un loc obştesc de rugăciune, unde împreună cu proiestosul cântau psalmi şi imne într-o admirabilă rânduială.

Ziua monahilor începe cu *„rugăciunile eotinale*[7] *şi imne"* şi cu citirea Scripturii, după care fiecare monah revine în chilia proprie, unde, fără să vorbească şi în linişte deplină, îşi lucrează ascultarea primită (*Ibidem*). Unii monahi se pricep să copieze cărţi (*Ibidem*), alţii să studieze Scriptura şi să-i înveţe pe ceilalţi fraţi, în timp ce alţii cultivă pământul, aduc apă, taie lemne, împletesc coşuri, ţes dulame pe care le poartă monahii (*PG 58, 671/2; PG 47, 389 şi 403; PG 48, 992)*. De asemenea unii au responsabilitatea bolnavilor, a şchiopilor, a orbilor sau a leproşilor (*PG 58, 671)*.

---

[7] Rugăciunile de dimineaţă.

Atunci când locuitorii cetăţilor iau micul dejun sau prânzesc (servesc *„gustarea*[8]*")*, monahii îşi continuă lucrul, rugăciunile şi cântarea, fără odihnă şi fără hrană (*PG 62, 377)*. Numai seara se opresc şi se roagă la masă, masă care în chinovie este obştească, după cum obştească este şi haina, adică dulama de lână:

„hrana şi masa şi haina sunt una pentru toţi, când şi sufletul este unul în toţi" (La Matei, Omilia LXXII 4: PG 58, 671).

Cele aşezate pe masă sunt foarte simple. Numai pâine, apă (*Ibidem*, 653) şi sare; în cazuri excepţionale se mai puneau şi *akrodrya*[9], seminţe uscate (fistic, migdale etc.). Pentru cei *mai neputincioşi* erau îngăduite *legume* şi *boabe* (*ὄσπρια*[10]*)*. În anumite mănăstiri se putea adăuga şi ulei la mâncare. Ca să evidenţieze capacităţile pe care le are omul pentru înfrânare (*encrateia*), Sfântul Ioan aminteşte admirativ că în mănăstirile de femei nu se mănâncă nici pâine, nici legume; numai nucşoare (*koukia*[11]) sau boabe de năut sau măsline sau smochine (*La Efes., Omilia XIII: PG 62, 98). Masa chinovială are aproape întotdeauna străini găzduiţi, cărora le slujesc monahii (PG 58, 671).* În timpul mesei domnea o linişte desăvârşită şi numai la sfârşitul ei monahii începeau iarăşi cântarea obştească, acum un imn de mulţumire pe care Hrisostom îl păstrează, fapt de o deosebită importanţă pentru istoria monahismului şi a vieţii liturgice. Imnul:

---

[8] Tò ἄριστον - întâia mâncare de dimineaţă.

[9] Rodul cu coaja tare al unor copaci (ca nucile).

[10] Sământă de plantă sau legumă cuprinsă în teacă sau păstaie (fasole, linte etc.).

[11] Un fel de arbor de finic şi rodul lui, nucă de india.

„Binecuvântat eşti, Dumnezeule, Cel ce mă hrăneşti din tinereţile mele, Cel ce dai hrană... umple de bucurie şi veselie inimile noastre... Umple-ne pe noi de Duhul Sfânt, ca să ne aflăm bineplăcând înaintea Ta, nu ruşinaţi, când vei răsplăti fiecăruia după faptele lui" (La Matei, Omilia 55: PG 58, 545).

Aşa îşi încheiau ziua monahii, după care se retrăgeau la chilii, unde se întindeau pe ierburi uscate sau rogojină de paie (*„pe o grămăjoară de paie sau crenguţe", Ibidem*), purtând întotdeauna dulama aspră de păr.

Acestea însă nu erau valabile pentru anahoreţi, care aplicau o nevoinţă mai aspră. De obicei anahoreţii mâncau o dată la două sau trei zile sau chiar o dată pe săptămână puţină pâine de orz sau rădăcini de plante, limitându-şi somnul la maxim şi sporind orele de rugăciune.

4. Nevoinţa: luptă, plâns, vorbire cu Dumnezeu

Dincolo de fermecătoarea descriere a vieţii chinoviale, Hrisostom înţelege nevoinţa monahului ca o cruce grea, iar mănăstirile ca nişte *case ale plânsului* (*PG 62, 575*), de vreme ce la modul general *„toată vremea de acum este a plânsului şi a tânguirilor" (PG 47, 395).* Viaţa mânăstirească şi înrobirea felurită a cugetului trupesc, refuzul până şi a celor mai simple relaxări şi desfătări lumeşti, sunt o lucrare dură şi o întreprindere eroică. Ea este asumată numai de cei care Îl iubesc pe Dumnezeu deosebit de mult şi care, cu preţul oricărei jertfe, doresc viaţa îngerească. Ei se eliberează şi *se dezleagă* de toate legăturile lor lumeşti, având în minte izbânzile sfinţilor (*PG 58, 654*). Acestea necesită o luptă înfricoşătoare şi neîncetată, sudori multe şi har dumnezeiesc (*PG 62, 377*

şi *PG 50, 440)*. Însă, prin harul dumnezeiesc, durerile nevoinţelor devin mai dulci şi decât cea mai relaxată viaţă lumească:

„Viaţa... monahilor, zic, şi a celor ce s-au răstignit [pe ei înşişi lumii], este cu mult mai dulce, cu mult mai de dorit decât cea din lume, aparent plăcută şi încântătoare" (La Matei, Omilia LXVIII 3: PG 58, 643).

Aceasta se întâmplă fiindcă în mânăstire monahul îşi depăşeşte temerile şi amintirea grijilor lumeşti, se linişteşte, discută numai despre Împăratul cerurilor şi despre slava sfinţilor:

„Nu este acolo (=în mănăstire) stăpân şi rob; toţi sunt robi, toţi sunt liberi... şi convorbirile lor sunt pline de aceeaşi linişte... totdeauna ei vorbesc şi filosofează despre cele viitoare... despre sânurile lui Avraam, despre cununile sfinţilor, despre vieţuirea împreună cu Hristos; iar despre cele din lumea aceasta nici pomenire, nici un cuvânt" (La Matei, Omilia LXIX 4: PG 57, 653).

Atunci când vorbeşte despre aceste stări Hrisostom face numai o descriere, evitând disecările şi analizele adânci, dar nu întotdeauna. Din experienţă el ştie şi explică ascultătorilor săi tainele *„ascunse"* ale stărilor duhovniceşti lăuntrice. Explică faptul că, prin asceză, omul se subţiază şi trece foarte uşor de la starea de somn la cea de veghe pentru rugăciune. Viaţa zilnică de continuă slăvire a lui Dumnezeu, rânduiala în orice fel de lucrare, frugalitatea mesei, asigură o bună rânduială sufletească, rânduială care atinge inclusiv somnul. Toate trebuie făcute cu atenţie, astfel încât să fie uşurată trezvia inimii:

„Când inima, neîngreuiată de mâncăruri, se afundă în jos (= în somn), nu este nevoie de mult timp pentru a se ridica, ci îndată

este în trezvie. Mâinile sunt întotdeauna curate. Căci şi somnul este cu bună-rânduială... Iar toată această [stare] vine de la buna-rânduiala din suflet" (La I Tim., Omilia XIV 4: PG 62, 575).

Şi în mod special, sentimentul puternic al fricii de Dumnezeu din monah nu-i lasă cugetul să cadă în somn adânc, acolo unde avem vise ciudate, periculoase şi fanteziste; îl ţine numai în starea de odihnă uşoară. Prin urmare, cei care trăiesc şi se nevoiesc astfel sunt sfinţi şi pot să vorbească cu Dumnezeu, aşa cum făcea Adam când era în Rai:

„Cu adevărat aceştia (= monahii care se nevoiesc astfel) sunt sfinţi şi îngeri între oameni. Şi nu te mira când auzi acestea. Căci multa frică, cea de Dumnezeu, nu va lăsa cugetul lor să se coboare şi să se afunde în adâncurile somnului, ci numai la suprafaţă se aşterne peste ei, odihnindu-i. Aşa fiind somnul lor, tot aşa trebuie să le fie şi visele; nu cu închipuiri, nu cu grozăvii" (La I Tim., Omilia XIV 4: PG 62, 567).

„Iar lucrarea lor (= al monahilor) este cea pe care o făcea şi Adam la început, înainte de păcat, când era îmbrăcat cu slavă şi vorbea cu Dumnezeu cu îndrăznire" (La Matei, Omilia LXVIII 3: PG 57, 643).

5. Iubirea lui Hristos şi străpungerea inimii

Învăţătura despre curăţire sau uşurarea de cele pământeşti şi de plăcerile aduse de acestea este o condiţie absolută pentru ca mintea şi inima să se îndrepte către şi să se ocupe cu Hristos, pentru ca omul să ajungă la străpungerea inimii (κατάνυξις). Uşurarea este posibilă însă ca o dezrobire, în raport cu gradul în care nevoitorul Îl iubeşte pe Hristos. Dorul neostoit, dragostea pentru Hristos

contribuie la faptul că simţurile nu se pot înstăpâni în inimă (*PG 47, 405* şi *411/2*). Dar acest lucru este rezultatul unei asceze interminabile, pe care Hrisostom o particularizează mai ales la priveghierea de noapte, la lacrimile din timpul rugăciunii şi la dragostea de pustie şi de linişţire (*PG 47, 394*), după cum el însuşi le va fi trăit. Din acest motiv el cunoştea foarte bine că străpungerea inimii şi plăcerile lumeşti nu pot coexista, se exclud reciproc:

„aşa cum este cumplit de greu, dacă nu chiar cu neputinţă, să se amestece apa cu focul, tot aşa, îmi pare, [este greu] să aduci laolaltă desfătarea şi străpungerea inimii; căci potrivnice sunt acestea două şi dându-se una pe alta la o parte. Căci una este maică a lacrimilor şi a trezviei, cealaltă a râsului şi a purtării cu neorânduială (παραφορά). Şi una lucrează sufletul uşor şi înaripat, iar cealaltă îl face mai greu decât tot plumbul" (Către Stelehie, Despre străpungerea inimii 3: PG 47, 414).

Asceza, care este necesară pentru a se împărtăşi omul de Dumnezeu, pentru a se elibera de sub puterile demonice (*PG 50, 423*) şi de necunoştinţa purtătoare de moarte pe care acestea o varsă în om (*PG 47, 279*), nu este aceeaşi pentru toţi oamenii, chiar dacă aceştia ar avea aceleaşi greşeli (*PG 47, 440*).

Atunci când părăseşte cele lumeşti, sufletul care Îl iubeşte mai mult pe Hristos dobândeşte străpungerea inimii, se mută *„la cer"* şi, eliberat, zboară spre *„locul şi înrudirea proprii lui" (PG 47, 939)*; flacăra iubirii pentru Hristos creşte continuu, cum se vede la Apostolul Pavel, care însă activa în lume (*PG 47, 413*).

Hrisostom are la îndemână o experienţă personală sănătoasă în ceea ce priveşte mersul nevoinţei, motiv pentru

care, chiar dacă foloseşte termenii obişnuiţi de *„omorâre"* a trupului şi a pornirilor (*PG 60, 520-521*) sau *„răstignire"* a trupului *(PG 61, 647)*, arată că problema se localizează în zona simţurilor. Omul, prin simţurile lui, trebuie să ajungă *„deasupra"* (*μετέωρος*) legăturilor lumeşti. Acest lucru se reuşeşte nu prin obturarea-omorârea simţirilor – lucru care nici nu este posibil – ci prin întoarcerea lor către *„înălţime"*, prin orientarea simţurilor înspre cele dumnezeieşti.

„Căci câtă vreme sufletul se întoarce înspre pământ, trupul şi simţirile trupului îl înlănţuie cu nenumărate legături şi din toate părţile grămădesc peste el cumplita furtună a plăcerilor trecătoare... Dar când sufletul ajunge la înălţimi şi-şi mută îndeletnicirile sale la cele duhovniceşti, astupă intrarea gândurilor şi imaginilor stricătoare de suflet, nu astupând simţurile, ci ridicându-le şi pe ele la aceeaşi înălţime" (Către Stelehie, Despre străpungerea inimii 1: PG 47, 412).

6. Iubirea pentru aproapele – criteriu al tuturor lucrurilor

Iubirea pentru aproapele, particularizată de obicei ca grijă pentru mântuirea aproapelui, constituie la Hrisostom un principiu fundamental, a cărui neglijare înseamnă mare păcat:

„Pavel pretutindeni îndeamnă: Nimeni să nu caute la ale sale, ci fiecare la cele ale aproapelui... căci cei ce nu se îngrijesc de mântuirea aproapelui păcătuiesc faţă de Hristos Însuşi, zice, şi zidirea lui Dumnezeu o îngroapă" (Către tatăl credincios 2: PG 47, 350. Vezi şi 351).

„Acesta este dreptarul creştinismului celui mai desăvârşit, acesta este hotarul rânduit cu scumpătate (ὅρος ἠκριβωμένος),

aceasta este culmea cea mai înaltă : a căuta cele ce sunt folositoare de obşte" (La I Cor., Omilia XXV 3: PG 61, 208).

Iubirea devine criteriul absolut al măsurii duhovniceşti

„căci şi început şi sfârşit a toată virtutea este iubirea" (Împotriva Anomeilor şi La Lazăr: PG 48, 795),

iar acest lucru este valabil şi pentru monahism, după cum se observă, de exemplu, în lucrarea *Către tatăl credincios (PG 47, 351)*, în care chiar şi fecioria, şi postul, şi culcarea pe pământ se arată a fi fără valoare dacă de la cel feciorelnic şi de la monah lipseşte grija pentru sufletul aproapelui (*PG 51, 277-278)*. Acelaşi lucru îl socoteşte Sfântul Ioan şi în legătură cu milostenia (*PG 62, 698)*, care, luând forma primirii de oaspeţi, l-a făcut cunoscut pe Avraam (*Ibidem*, 152/3). Aici aproapele este identificat cu monahul de lângă tine, dar nu numai cu el. Poate fi şi orice om, pentru care monahii sunt datori să se roage sau să îl miluiască dacă este posibil. Având în minte învecinarea mânăstirilor cu ţinuturile locuite şi, înainte de toate, păstrarea şcolilor în mănăstiri, Hrisostom stăruie asupra faptului că, chiar dacă monahul prin lumina dumnezeiască ar deveni o stea strălucitoare, el va fi mai rău decât păgânul dacă va rămâne nepăsător faţă de aproapele:

„căci luminătorul, dacă s-ar lumina numai pe sine, nu ar fi luminător... sunt mai răi decât elinii, zice, cei ce nu bagă în seamă pe aproapele" (Ibidem: PG 47, 351).

Chiar şi pentru anahoret iubirea aproapelui rămâne criteriul absolut. Pentru că la el, de vreme ce ascetul nu are oameni împrejurul lui, iubirea aproapelui se exercită la gradul cel mai înalt şi prin excelenţă prin rugăciune. La

sfârşitul vieţii sale Sfântul Ioan Hrisostom, exilat fiind, cere de la monahi să se roage pentru el (dar şi în general, pentru lume), explicând că rugăciunea pentru aproapele

„este felul cel mai înalt de iubire" (Epist., 93: PG 52, 657).

Nici o grijă pentru aproapele nu este mai importantă decât rugăciunea şi nici o dovadă de iubire nu este mai convingătoare decât rugăciunea.

Este de admirat faptul că în felul acesta Sfântul Ioan Hrisostom a echilibrat puternica sa preferinţă pentru viaţa monahală, cea lipsită de griji, cu virtutea iubirii, care are o importanţă absolută.

Capitolul al Treilea

BISERICA – SFAT DUMNEZEIESC ŞI ISTORIE (TRUP AL LUI HRISTOS) – SCHISMĂ ŞI ÎMPĂRŢIRE

1. Ruperea omului de Dumnezeu şi repunerea lui în legătură cu El

Era de aşteptat ca Sfântul Ioan Hrisostom, trăind intens problemele Bisericii pe care le provocau credinţele greşite ale ereticilor, deviaţiile schismaticilor şi ignoranţa credincioşilor, să se adâncească în învăţătura despre Biserică în sine. El înţelege însă Biserica în cadrele întregii iconomii dumnezeieşti: pe de o parte ca sfatul (*βουλή*) dumnezeiesc iniţial, pe de alta ca punctul culminant şi încununarea sau scopul către care tindea întreaga lucrare a lui Dumnezeu, de la protoevanghelie (Fac. 3, 15) până la întruparea Fiului lui Dumnezeu şi Cincizecime. Toate s-au întâmplat în aşa fel încât toţi oamenii să fie adunaţi şi să devină *un singur trup,* având *cap* pe Hristos, adică să devină Biserică:

„Pentru aceasta s-au făcut toate. Pentru aceasta şi Dumnezeu S-a făcut om şi pe toate acelea le-a împlinit, ca pe noi să ne adune laolaltă" (La Matei, Omilia XVI 9: PG 57, 251).

„Ce înseamnă „ca să adune pe cele de aproape şi pe cele de departe" (Efes. 2, 17)? (= Că) a făcut un singur trup. Cel ce şade în Roma crede că cei din Indii îi sunt lui mădulare. Cu ce este egală o astfel de adunare? Iar capul tuturor este Hristos" (La Ioan, Omilia XXXV 1: PG 59, 361-362).

Acestea duc la înţelegerea faptului că Dumnezeu, prin lucrarea-iconomia lui Hristos, înfăptuieşte scopul pentru care l-a zidit pe om. Şi l-a zidit nu numai ca să rămână doar locuitor al raiului, ci ca să ajungă în *împărăţia cerurilor.* Hrisostom face deosebire clară între rai şi cer. În primul, Dumnezeu l-a făcut pe om din pământ şi apă. În cel de-al doilea această creaţie are ca punct de pornire eşecul omului, iar ca pricină iubirea lui Dumnezeu, care în cele din urmă îl înalţă pe om chiar şi dincolo de cer. Pentru că Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu Îşi asumă omenitatea şi o ţine nu în mod simplu în cer, ci în sânurile *Stăpânului* cerurilor.

„...Ai fost sădit în Rai şi te-a scos (diavolul) afară? Iată, te sădesc în Mine, Eu te port... Nici în cer nu te urc, ci mai bine aduc cerul aici; în Mine Însumi, Stăpânul cerului, te port" (Când Eutropie s-a aflat afară din Biserică... 11: PG 52, 406. O parte din Omilie este considerată neautentică).

„Căci nu în rai făgăduieşte Dumnezeu să ne ducă pe noi, ci chiar în cer; nici nu a vestit împărăţia raiului, ci împărăţia cerurilor (Mt. 4, 17). ... Pierzând tu raiul, Dumnezeu ţi-a dat acum cerul, pentru ca şi iubirea Sa de oameni să şi-o vădească şi pe diavol să-l rănească... L-a făcut Dumnezeu pe om din pământ şi apă şi l-a pus în rai. Cel zidit nu s-a făcut folositor, ci s-a stricat. Prin urmare, Dumnezeu nu îl face iarăşi din pământ şi apă, ci din apă şi din Duh; şi nu îi mai făgăduieşte raiul, ci împărăţia cerurilor" (La Facere, Omilia VII 5: PG 54, 614).

Adunarea oamenilor într-un singur trup, în Biserică, este explicată în parte ca o restaurare a legăturii care a existat între Dumnezeu şi om la creaţie, când omul avea şi recunoştea „un singur cap", pe Dumnezeu. Însă, după

aceea, omul s-a rupt, a încetat să mai asculte de Dumnezeu şi trăia o sciziune de multe feluri, cu consecinţe generale:

„S-au despărţit, zice, cele cereşti de cele pământeşti, nu mai aveau un singur cap. Căci, potrivit raţiunii zidirii, era un singur Dumnezeu, dar, potrivit celei a apropierii [de Dumnezeu] (τῆς οἰκειώσεως), nu mai era [unul singur] – revărsându-se [în lume] rătăcirea elinească – ci [oamenii] erau despărţiţi de ascultarea Lui " (La Efes., Omilia I 4: PG 62, 15).

2. Drumul către Biserică şi regăsirea Capului (recapitularea).

Ruperea omului de Dumnezeu a adus în lume răul moral şi fizic. Totodată a provocat şi mişcarea Ziditorului pentru a-l întoarce înapoi pe om, pe care l-a chemat la El şi l-a învăţat prin îngeri, prin proroci şi în general prin legea Vechiului Testament. Această mişcare nu dat rezultate şi răul creştea. Omul era în pericol să pătimească lucruri mai rele decât ceea ce păţise la potopul lui Noe. De aceea Dumnezeu a şi pus în aplicare planul recapitulării, *„a găsit această iconomie, cea prin har"*, adică Biserica, prin care înfăptuieşte recapitularea, care înseamnă *punere-împreună (σύναψις)*, unire a omului cu Dumnezeu.

„Deci după ce a făcut totul şi prin îngeri, şi prin proroci, şi prin lege, şi n-a mai fost nimic altceva [de făcut], ci exista primejdia ca degeaba să se fi făcut omul, ca degeaba să fi fost adus pe lume, ori, chiar şi mai mult, ca chiar [aceasta să-i fie] spre rău, când toţi erau de-a dreptul pierduţi şi chiar mai mult decât pe vremea potopului, [Dumnezeu] a găsit această iconomie, cea prin har, ca nu degeaba, nici în zadar să fi fost făcut [omul]. „Plinirea vremurilor"

numeşte aceasta [Apostolul] şi „înţelepciune". Cum? Că chiar atunci când aveau să se piardă, chiar atunci au fost izbăviţi. Ca „să fie adunate" (să recapituleze), zice. Ce înseamnă „să fie adunate"? Să fie puse-împreună, unite" (La Efes., Omilia I 4: PG 62, 16).

Hrisostom merge mai departe la o analiză şi mai adâncă a termenului *anakefalaiosis (recapitulare)* şi vede în el – prin urmare în lucrarea şi în persoana lui Hristos – două evenimente. Unul, recapitularea (*συμπερίληψη*) tuturor celor săvârşite de Dumnezeu pentru om şi adăugarea de noi fapte. Al doilea, că Hristos a devenit, a fost pus Cap peste îngeri şi oameni, astfel încât toţi şi toate să aibă o singură stăpânire, un singur cap. *Unirea* şi *împreunarea* aceasta a fost posibilă când a venit *plinirea vremii*, identificată cu *venirea (parousia)* în lume a Fiului (*PG 62, 15-16):*

„Să ne sârguim totuşi să fim şi mai aproape de adevărul însuşi. Căci la noi şi în vorbirea obişnuită recapitulare (ανακεφαλαίωσις) se numeşte şi a strânge în puţine [cuvinte] cele vorbite îndelung, şi a spune pe scurt toate cele zise prin multe amănunte. Şi mai înseamnă şi aceasta: că cele lucrate vreme îndelungată prin iconomia lui Dumnezeu [Hristos] le-a adunat/recapitulat în Sine, adică, le-a scurtat. Căci [Domnul], „cuvânt săvârşind şi scurtând întru dreptate" (Rom. 9, 28), şi pe acelea le-a cuprins, şi altele a adăugat. Aceasta înseamnă recapitulare. Şi mai arată şi altceva. Ce anume? Un singur Cap a pus tuturor, şi îngerilor şi oamenilor, pe Hristos Cel după trup. Adică, a dat şi îngerilor şi oamenilor o singură Căpetenie, unora pe Cel după trup, celorlalţi pe Dumnezeu-Cuvântul... Căci numai în felul acesta se face unirea, numai aşa se face alipirea cu acrivie, când se vor aduce sub un singur cap toate [mădularele], acestea având trebuinţă de o legătură de sus" (La Efes., Omilia I 4, 16).

„Căci S-a făcut un cap comun tuturor, pe toţi i-a înviat împreună [cu El] şi i-a aşezat împreună [cu El]" (La Efes., Omilia XI 1: PG 62, 80).

3. Biserica a fost „taina cea ascunsă" – planul lui Dumnezeu care a devenit istorie „prin Hristos"

Recapitularea – aşa cum foarte corect şi mai deplin decât înaintaşii a înţeles-o Hrisostom, începând de la Pavel şi Irineu – se înfăptuieşte prin Hristos în Biserică. Iar Biserica, ca trup al lui Hristos, se realizează ca trup, devine trup istoric numai în momentul *venirii/prezenţei (parousia)* Sfântului Duh, după Patima Domnului, începând cu ziua Cincizecimii. Cuvântul *parousia* este termenul teologic prin care Hrisostom indică nu existenţa pur şi simplu a Duhului sau a Fiului, ci activitatea personală în istorie a celor două Ipostasuri dumnezeieşti. Oamenii, care erau îndepărtaţi de Dumnezeu, devin trupul lui Hristos, deci Biserică, se unesc cu Dumnezeu atunci când începe activitatea Sfântului Duh:

„Dacă Duhul n-ar fi de faţă, n-ar exista Biserica. Iar dacă Biserica există, vădit este că Duhul este de faţă... Înainte de Cruce n-a fost dat Duhul... pentru că în păcat era lumea toată şi... încă nu era făcută împăcarea... (= după Cincizecime) cei separaţi... cu neamul"... „(se fac) una", „un trup"..." (La Cincizecime, Omilia I 1: PG 50, 459).

Din acest motiv şi Cinzecimea este caracterizată ca zi *„de naştere"* a Bisericii. Biserica este însă o *„taină"* care, cu toate că *„acum s-a făcut"*, a fost hotărâtă mai înaintea *„veacurilor"*, pentru că Dumnezeu a cunoscut de mai înainte în mod absolut evoluţia omului şi lucrarea pe care o va săvârşi

Hristos. Hrisostom adânceşte şi analizează aici pasajul lui Pavel din Efeseni 3, 8-11, unde se află cuvântul despre *„taina" „ascunsă"* a lucrării lui Hristos, care a existat în Dumnezeu *din veci,* dar ca intenţie, ca plan (κατὰ πρόθεσιν - *după hotărârea de mai înainte a lui Dumnezeu*). Deci descoperirea şi înfăptuirea tainei lui Hristos – şi a Bisericii – care are ca scop să îl aşeze pe om lângă Dumnezeu se împlineşte prin Hristos.

„... aceasta dorea [Dumnezeu], aceasta Îl chinuia (cu dureri de naştere), ca să aibă cum să ne spună nouă taina. Şi care este aceasta? Că pe om vrea să îl aşeze sus. Şi aceasta s-a făcut „spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie unite-adunate (recapitulate) iarăşi sub un singur cap în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ" (La Efes., Omilia I 4: PG 62, 15).

Până la întrupare taina *se ascundea* în Dumnezeu, exista ca sfat şi hotărâre dumnezeiască, şi nu ştiau de ea nici îngerii, care au cunoscut-o abia acum, *prin Biserică.* Mai întâi au cunoscut-o oamenii la Cincizecime şi abia după ei îngerii. Dacă taina Bisericii şi a mântuirii mai rămâne o taină încă şi acum, după arătarea ei, cu atât mai mult ea a fost necunoscută şi neapropiată câtă vreme a existat numai ca sfat dumnezeiesc:

„Mie, zice, celui mai mic dintre toţi sfinţii, mi s-a dat harul acesta. Care? Să binevestesc neamurilor neurmata bogăţie a lui Hristos şi să-i luminez pe toţi care este iconomia tainei celei ascunse din veci în Dumnezeu, Cel ce a zidit toate prin Iisus Hristos, ca să se facă acum cunoscută începătoriilor şi stăpâniilor în cele cereşti, prin Biserică, înţelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu...Fie [şi aşa]. Oamenilor nu li s-a descoperit; Dar tu luminezi şi pe îngeri şi pe arhangheli şi începătoriile şi stăpâniile? Da, zice; căci în Dumnezeu a fost ascunsă, [în Cel] Care a zidit

toate prin Iisus Hristos. Şi îndrăzneşti să spui aceasta? Da, zice. Dar de unde s-a făcut vădită aceasta (= taina) îngerilor? Prin Biserică... Dar ce? Nici arhanghelii nu au ştiut? Nici aceia. Căci de unde puteau şti? Cine să le descopere? Atunci când noi am aflat, atunci au aflat şi ei, prin noi.... Dacă este încă taină, cu atât mai mult [era taină] înainte să se fi făcut cunoscută. Căci de aceea pe aceasta o numeşte taină, pentru că nici îngerii n-au ştiut-o, nici altcuiva nu-a fost vădită. „Şi să luminez pe toţi, zice, care este iconomia tainei celei ascunse din veci în Dumnezeu, Cel ce a zidit toate prin Iisus Hristos". Îngerii numai aceasta au ştiut, că „S-a făcut partea Domnului poporul Său" (Deut. 32, 9)... Nimic despre neamuri; dar despre neamuri Duhul descoperă [voia Lui]. Că neamurile au fost deci chemate, o ştiau; dar că [au fost chemate] la aceleaşi [bunătăţi ale lor] şi ca să şadă pe tron, pe cel al lui Dumnezeu, cine s-ar fi aşteptat la aceasta? Cine ar fi crezut?... „Celei ascunse, zice, în Dumnezeu". Această iconomie o descoperă mai clar în Epistola către Romani. „În Dumnezeu, zice, Cel ce a zidit toate prin Iisus Hristos". Şi bine a amintit de zidire, zicând, „prin Iisus Hristos". Căci Cel ce toate le-a zidit prin El [tot] prin El o descoperă şi pe aceasta (= taina); căci nimic nu a făcut fără El. ... „După hotărârea de veacuri". Acum s-a făcut, zice, nu acum a fost hotărâtă, ci de la început a fost izvodită de mai înainte. „După hotărârea de veacuri pe care a făcut-o în Hristos Iisus, Domnul nostru; adică, după de-mai-înainte-cunoştinţa [Lui] de veacuri, ştiind mai dinainte cele viitoare; veacurile viitoare, zice; căci a ştiut cele ce vor fi, şi aşa a hotărât. „După hotărârea de veacuri"; poate că este vorba încă şi de acelea pe care le-a făcut în Hristos Iisus, că prin Hristos s-a făcut totul." (La Efes., Omilia VII 1: PG 62, 49-50).

Deci lucrarea lui Hristos şi Biserica în general, deşi s-au împlinit, s-au realizat şi au devenit fapt *prin Hristos*, îşi are începutul în Tatăl, însă numai ca *hotărâre/pro-punere/intenţie/plan* (*πρόθεσις*) şi ca *sfat* (βουλή):

„Şi una arătând începutul de la Tatăl, hotărârea, sfatul, prima pornire, cealaltă împlinirea prin lucrări prin Hristos" (La Efes., Omilia I 4: PG 62, 15).

Prin urmare, Tatăl *a voit* şi Fiul *a lucrat*, fără ca aceasta să însemne că Fiul este străin de voia Tatălui sau că Tatăl este străin de lucrarea Fiului, câtă vreme lucrările sunt comune persoanelor Sfintei Treimi:

„Căci (= Pavel) începând îndată Epistola (= către Efeseni) a zis: „prin voia Tatălui". Tatăl a voit, zice, Fiul a lucrat. Dar nici Fiul, pentru că Tatăl a voit, nu este în afara lucrării; nici Tatăl, pentru că Fiul a lucrat, nu este privat de voinţă; ci toate sunt de obşte Tatălui şi Fiului; „căci toate ale Mele, zice, ale Tale sunt şi ale Tale [sunt] ale Mele" (Ibidem).

Referitor la cele de mai sus, este foarte fericită caracterizarea lui Avraam ca *strămoş* al Sinagogii, pe de o parte, *după trup* şi, pe de alta, al Bisericii *după duh*. Până în vremea Noului Testament, aşadar, nu am avut evenimentul Bisericii decât ca sfat şi plan al lui Dumnezeu:

„Căci s-a făcut cel dintâi strămoş şi al Bisericii şi al Sinagogii, al acelora după trup, al nostru după duh... De patriarhul Avraam zic... care nici de scrisori n-a auzit, nici n-a avut parte de prorocie... [dar] care, având credinţa drept călăuză şi în loc de toiag dobândind făgăduinţa lui Dumnezeu, pe unele le-a ţinut în mâini, pe celelalte le-a făcut adaos întru nădejde; căci şi după aceasta a fost strămoş al Bisericii" (Omilie ... în Biserica lui Pavel, 2: PG 63, 502).

4. Folosirea termenului *biserică (ἐκκλησία)* pentru iconomia dumnezeiască de dinainte de Hristos.

Faptul că Biserica a existat în mintea lui Dumnezeu ca sfat şi plan, altfel spus ca *taină ascunsă* dinainte de veci, i-a făcut pe mulţi să vorbească despre veşnicia Bisericii. Această tendinţă este întărită şi mai mult de faptul că Hristos este capul Bisericii, Care, cum este şi firesc, ca Logos dumnezeiesc a existat veşnic, dinaintea veacurilor. Însă Hristos s-a făcut cap al Bisericii nu ca Logos, ci ca Dumnezeu-Om Hristos, lucru care s-a realizat prin întruparea Cuvântului sub vremi şi prin întreaga Lui lucrare pe pământ.

Hrisostom este foarte clar şi hotărât în înţelegerea Bisericii ca trup al lui Hristos, Căruia, evident, în urma întrupării, noi oamenii i-am devenit *rudenii, neam* al Său *(PG 52, 789)*. Este important faptul că, urmând lui Pavel, Hrisostom foloseşte termenul Hristos în locul cuvântului Biserică şi invers. Tâlcuind I Cor. 12, 12, unde se află cuvântul despre credincioşii care sunt *mădularele trupului* lui Hristos, explică: *în locul aceleia (= Bisericii) îl pune pe Hristos... Trupul lui Hristos, care este Biserica... Pe Hristos l-a pus în locul Bisericii, astfel numind trupul Lui" (PG 61, 250. Vezi şi PG 62, 387-8).* Toate acestea le face pentru a sublinia însemnătatea absolută a întrupării, fără de care nu există Biserica. Uneori însă, pentru a demonstra unitatea lumii, el vorbeşte despre *un singur trup*, căruia îi aparţin şi cei care au crezut drept mai înainte de Hristos pe baza Vechiului Testament şi a Prorocilor:

„Credincioşii de pretutindeni din lume – şi cei ce sunt, şi cei ce au fost, şi cei ce vor fi, asemenea şi cei ce au bineplăcut [lui

Dumnezeu] mai înainte de venirea lui Hristos – sunt un singur trup. Cum aşa? Că şi aceia au ştiut de Hristos. Şi de unde se învederează aceasta? „Avraam, părintele nostru, zice, s-a veselit să vadă ziua Mea, şi a văzut-o, şi s-a bucurat" (In. 8, 56); şi iarăşi: „Dacă aţi fi crezut, zice, lui Moise, Mie Mi-aţi fi crezut; căci despre mine a scris acela (In. 5, 46) şi prorocii. N-ar fi scris despre ceea ce nu cunoşteau lucrurile pe care le grăiau; însă cunoscându-L, se şi închinau. Aşa că şi aceia sunt un singur trup..." (La Efes., Omilia X 1: PG 62, 75).

Aici, cei ce au crezut înainte de Hristos (drepţii) sunt socotiţi a fi *„un singur trup"* cu membrii Bisericii, dar nu sunt caracterizaţi imediat ca Biserică. În plus, pasajul din Psalmi *„Fiul Meu eşti Tu... cere de la Mine (= de la Dumnezeu Tatăl) şi-ţi voi da Ţie moştenirea Ta şi stăpânirea Ta marginile pământului„ (Ps. 2, 7-8)* îl înţelege ca referindu-se la Biserica *din neamuri,* cea care se va înfăptui prin Hristos, nu *„Biserica"* pre-creştină, cum cred mulţi.

„Ai văzut cum a pomenit de Biserica din neamuri şi a vorbit de împărăţia lui Hristos cea aşezată pretutindeni?" (Cateheza I către cei botezaţi... 4: PG 49, 227)

Hrisostom nu înţelege că neamurile care nu credeau – de vreme ce nu aveau cunoştinţa Vechiului Testament – alcătuiesc şi ele Biserica. Desigur, Dumnezeu este *purtător de grijă (κηδεμών)* nu numai al iudeilor, ci *al tuturor* oamenilor, şi urmăreşte adunarea tuturor celor *din neamuri* (*PG 60, 459-460*). Omenirea a fost şi este dată în mâna puterilor demonice şi separată de Ziditorul ei.

„... roabă demonilor şi călcată în picioare de rătăcire" (La Ps. 44 11: PG 55, 200)

ea este necurată şi plină de ruşine. Cu toate acestea, pe aceasta o ia *Mirele* de *mireasă*, pe aceasta o înfrumuseţează, pe ea o preschimbă din desfrânată în fecioară *(PG 55, 63; PG 52, 402; PG 62, 137).*

5. Prin expresia „un [singur] trup" subliniază unitatea iconomiei dumnezeieşti

Observăm că în cazurile în care Hrisostom explică asumarea şi sfinţirea omenirii de către Hristos el foloseşte exemplul miresei, de la care cere să se lepede de sinele său vechi *(PG 55, 200).* El nu caracterizează îndată şi clar mireasa-omenirea ca Biserică, câtă vreme aceasta nu se încorporase în Hristos.

Prin urmare, când Hrisostom vorbeşte despre *„un singur trup"* înţelege întreaga omenire scindată, care este însă şi unitară, deoarece a fost zidită de Dumnezeu Cel Unul. Dumnezeu nu a încetat să-i poarte acesteia de grijă şi să lucreze pentru readunarea ei sub un singur cap, Hristos. Lucrarea de readunare constituie iconomia dumnezeiască, al cărei scop şi etapă culminantă este Biserica, adică toţi să devină mădulare ale trupului Fiului lui Dumnezeu întrupat. Fiul lui Dumnezeu este, firesc, Capul trupului. Prin urmare şi formularea *„un singur trup"* cu referire la cei care au crezut drept pe baza Vechiului Testament este improprie. Prin aceasta, Hrisostom vrea să arate nu numai unitatea lumii, ci în primul rând unitatea iconomiei dumnezeieşti, a planului-lucrare a lui Dumnezeu de mântuire a lumii prin îmbisericirea (ἐκκλησιοποίησις) ei, prin transformarea ei în cele din urmă în Biserică. Lucrarea lui

Dumnezeu are etape, iar cea mai de pe urmă şi hotărâtoare o constituie Biserica, pentru că pe aceasta, ca trup al Său, Hristos *a suit-o* la cer, la tronul ceresc. Şi *a pregătit* neamul oamenilor să urmeze această urcare, de vreme ce toţi putem participa la trupul îndumnezeit al lui Hristos.

„Vai, unde a suit Biserica iarăşi! Căci trăgându-o ca printr-o maşinărie, la înălţime a suit-o pe ea, la înălţime mare, şi a aşezat-o pe acel tron. Că unde este capul, acolo şi trupul; căci nimic nu se ridică între cap şi trup; pentru că dacă s-ar ridica, n-ar mai fi nici trup, n-ar mai fi nici cap... Şi nu numai cu aceasta ne-a cinstit pe noi, adică înălţând ceea ce [a luat] din noi, ci şi prin aceea că întreg neamul de obşte l-a pregătit ca Lui să-I urmeze, de El să se ţină, Lui să-I calce pe urme" (La Efes., Omilia III 2: PG 62, 26).

Din acest pasaj se vede că Hrisostom consideră că Biserica este şi singura fire omenească personală unită cu firea dumnezeiască a lui Hristos, fire omenească pe care Şi-a asumat-o în Născătoarea de Dumnezeu Maria, câtă vreme el se minunează că a suit-o pe aceasta la tronul ceresc, unde îi cheamă pe toţi oamenii. Hrisostom deosebeşte *ceea ce a [luat] din noi, înălţând, (τὸ ἐξ ἡμῶν ἀναγαγών)*, firea omenească a lui Hristos, de *întregul neam de obşte (τὸ κοινὸν γένος ἄπαν)*, de întreaga omenire, pe care o cheamă să-I urmeze. Pentru o oarecare perioadă de timp, aşadar, de la Înălţare până la Cincizecime, putem să socotim Biserica ca fiind firea umană lui Hristos şi cei unsprezece ucenici care au luat parte la Cina cea de Taină, la întâia dumnezeiască Euharistie. Şi mai avem, de asemenea, şi omenirea recapitulată a Vechiului Testament, cea care a crezut.

Tâlcuind Psalmul 44, 10, Hrisostom se referă la acelaşi subiect, având ca fundament vestitul pasaj al lui Pavel din Efes. 2, 6. Aici remarcă faptul că Fiul, după Înălţare, şade de-a dreapta Tatălui ca unul care este *de-o-cinste*. Şi Biserica, cu toate că este fiinţă zidită, *a stătut* acolo unde este şi Fiul, *în Hristos*, deoarece capul ei este Hristos.

„Căci Fiul, ca Cel ce este de-o-cinste [cu Tatăl], de-a dreapta şade (κάθηται - prezent), iar aceasta (= Biserica) a stătut (ἕστηκεν-perfect). Căci chiar dacă este împărătească, totuşi de fire zidită este. Deci cum zice Pavel: ne-a înviat împreună şi ne-a aşezat împreună în cele cereşti în Hristos Iisus? Dar ia aminte cu acrivie. Nu a spus în mod simplu „ne-a înviat împreună şi ne-a aşezat împreună", ci „în Hristos", adică prin Hristos. Căci deoarece capul nostru este sus, zice, iar noi suntem trupul, capul fiind aşezat sus şi noi ne împărtăşim de cinste, chiar dacă am stătut [de-a dreapta]" (La Ps., 44, 10: PG 55, 199).

6. Omenirea devine Biserică atunci când este asumată de Cuvântul dumnezeiesc

Atunci când şi în măsura în care Hrisostom vorbeşte despre mireasa pe care mirele-Hristos o primeşte şi ia la el, el îi înţelege şi pe oamenii care, în ciuda păcătoşeniei lor, sunt primiţi cu iubire de oameni şi uniţi în firea omenească îndumnezeită a lui Hristos, devenind Biserică. În gândirea lui Hrisostom mireasa-omenire nu poate fi socotită propriu-zis Biserică, deoarece mireasa este descrisă ca fiind *întinată* şi *îndrăcită*, în timp ce Cuvântul dumnezeiesc Şi-a asumat omenirea *fără păcat* (vezi, de ex. *PG 60, 515)*. Prin urmare mireasa *întinată* care este asumată sunt pur şi simplu

oamenii, care sunt chemaţi să devină mădulare ale trupului Lui, deci ale Bisericii, deşi înainte nu constituiau Biserica. În cadrul celor spuse mai sus trebuie să se înţeleagă şi următorul pasaj al Sfântului Ioan:

„căci Biserica este mai dorită de Dumnezeu decât cerurile. Trupul cerului nu l-a luat, dar trupul Bisericii l-a luat. Cerul este pentru Biserică, nu Biserica pentru cer" (Omilia înainte de exil 2: PG 52, 429).

Cuvântul dumnezeiesc a luat trup din umanitatea zidită şi îngrijită de Dumnezeu şi impropriu numită Biserică. Această idee o găsim şi la Grigorie de Nyssa într-o formulare puţin diferită (*PG 44, 949*). Iar aceasta pentru a arăta, desigur, că Dumnezeu n-a încetat niciodată să poarte de grijă omenirii care a căzut din starea paradisiacă, stare care nu este caracterizată deschis ca Biserică. Acest lucru s-a descoperit numai în momentul în care ea a devenit istorie, adică prin lucrarea lui Hristos şi prin *venirea (parousia)* Sfântului Duh la Cincizecime. Atunci Hristos a devenit capul întregii omeniri, atunci fiecare om a putut să ia parte la trupul sfânt al cărui cap este Hristos.

Drepţii-credincioşii de dinainte de Hristos, ca făpturi ale lui Dumnezeu, aparţin întregii iconomii dumnezeieşti recapitulate în Hristos. Prin urmare şi ei (datorită recapitulării) au fost cuprinşi în trupul Bisericii, chiar dacă au trăit mai înainte de Hristos. Evenimentul recapitulării, foarte important şi hotărâtor pentru îmbisericirea lumii (ἐκκλησιοποίησις), a căpătat o atât de mare întindere şi a preschimbat atât de real lumea vechi-testamentară, încât şi aceasta a fost cuprinsă în Biserică, care însă a fost întemeiată prin evenimentele vieţii lui Hristos.

7. Biserica este „trupul" şi „plinirea" (πλήρωμα) lui Hristos

Hrisostom cunoaşte şi valorifică toate imaginile şi caracterizările biblice ale Bisericii:

„Căci priveşte Biserica despre care vorbeam, că odată este [numită] mireasă, odată fiică, odată este fecioară, odată roabă, odată împărătească, odată stearpă, odată munte, odată rai, odată cu mulţi fii, odată este crin, odată izvor. Este toate. De aceea, când auzi acestea, să nu înţelegi că sunt [numiri] trupeşti, rogu-te... Căci cele trupeşti nu pot fi de acest fel... fecioara nu este mireasă; împărăteasa nu este roabă; Biserica este toate. De ce? Pentru că nu în trup sunt acestea, ci în suflet" (Când Eutropie s-a aflat afară din Biserică... 9: PG 52, 403).

Urmând pe Apostolul Pavel, Hrisostom insistă însă în a analiza şi mai mult lucrurile şi a prezenta Biserica drept trup al lui Hristos,

„Tot aşa şi trupul lui Hristos, care este Biserica" (La I Cor., Omilia XXX 1: PG 61, 250)

„Căci Biserica lui Hristos, după fericitul Pavel, este trupul lui Hristos" (Despre preoţie V 2: PG 48, 665)

fiindcă, prin această imagine, el poate să arate mai uşor realismul tainei, legătura reală, părtăşia şi unitatea care se creează între oamenii-mădulare al Bisericii şi Hristos-capul Bisericii. Aici unitatea este atât de adâncă şi de reală încât este asemănată cu unitatea pe care o au între ele mădularele omeneşti, care, deşi sunt multe, constituie un singur om.

„Căci precum trupul şi capul sunt un singur om, tot aşa şi Biserica şi Hristos a zis că sunt una. De aceea şi pe Hristos l-a

pus în locul Bisericii, astfel numind trupul Lui. Deci, precum una este trupul nostru – zice – chiar dacă se compune din multe [mădulare], tot aşa şi în Biserică toţi suntem una" (La I Cor., Omilia XXX 1: PG 61, 250).

Mai mult, Biserica, care este trupul lui Hristos, este şi *„plinirea"* lui Hristos, după cum *plinire* a capului omului este trupul omului, ale cărui mădulare sunt absolut necesare şi folositoare pentru constituirea şi funcţionarea deplină a trupului.

„Plinire a lui Hristos este Biserica. Căci şi trupul este plinire a capului, şi capul este plinire a trupului. Priveşte de câtă rânduială se foloseşte Pavel, cum, pentru a înfăţişa slava lui Dumnezeu, nu cruţă nici un cuvânt. Plinire, zice; adică, întocmai cum capul este plinit de trup; căci prin toate părţile se constituie trupul, şi fiecare [parte] are nevoie de celelalte. Priveşte cum Îl introduce [pe Hristos] ca având nevoie de toate de obşte. Căci dacă n-am fi multe [mădulare], şi unul [să fie] mână, altul picior, altul un alt mădular, nu s-ar plini întregul trup. Deci prin toate [mădularele] se plineşte trupul Lui. Atunci se plineşte capul, atunci ajunge trup desăvârşit, când suntem toţi împreună-legaţi şi împreună-lipiţi" (La Efes., Omilia III 2: PG 62, 26).

8. Mădularele trupului diferă între ele

Toate mădularele sunt necesare, aşa cum sunt necesare la zidire toate pietrele, care diferă între ele (*PG 61, 674-5)*, fără ca una să se lupte una cu alta. Mădularele trupului diferă între ele atât în ceea ce priveşte funcţia lor, adică lucrarea pe care o săvârşesc, cât şi în ceea ce priveşte pregătirea lor şi valoarea lor duhovnicească. În trupul Bisericii un mădular poate dobândi mai multe daruri duhovniceşti decât are alt mădular.

Înălţimea duhovnicească şi darurile duhovniceşti, harismele, depind aici de curăţia mădularului şi de voia lui Dumnezeu. Aportul adus la trupul Bisericii de mădularele cu mai multe harisme indică faptul că aceste mădulare sunt mai importante şi mai *de cinste,* motiv pentru care şi responsabilitatea lor pentru tot trupul este mai mare. Responsabilitatea mai mare depinde însă şi de poziţia mădularului în trup, poziţie care este echivalată cu harisma.

"Dacă este un cap, este şi un trup. Trupul este compus din [mădulare] cu cinste şi fără cinste. Numai că nici cel mai mare nu se ridică asupra celui mai neînsemnat, nici acesta nu-l pizmuieşte pe celălalt. Şi cu adevărat, pentru că nu toate au aceeaşi contribuţie, ci potrivit cu raţiunea trebuinţei. Şi de vreme ce toate sunt făcute necesare şi spre nevoi diferite, toate sunt deopotrivă în cinste. Şi unele sunt mai însemnate, altele mai puţin; de pildă, capul este mai însemnat decât tot trupul, având în sine toate simţirile, şi partea stăpânitoare a sufletului; iar a trăi fără cap nu este cu putinţă; pe când mulţi au trăit multă vreme având picioarele tăiate. Astfel că nu numai prin poziţie este acesta (= capul) mai bun decât acelea (= restul mădularelor), ci chiar şi prin lucrare şi prin funcţie. Şi de ce spun aceasta? În Biserică sunt mulţi. Sunt unii care, ca şi capul, sunt ridicaţi la înălţime, care, asemenea ochilor noştri din cap, scrutează cele cereşti, care lasă departe pământul, neavând nimic comun cu el. Sunt şi alţii care au rânduială de picioare, care calcă pe pământ – dar de picioare sănătoase. Căci nu a călca pe pământ este vreo vină a picioarelor, ci a alerga spre viclenie. Căci picioarele lor, zice, aleargă spre viclenie. Deci nici aceştia, zice, să nu cugete înalte împotriva picioarelor, nici aceia să nu-i pizmuiască pe aceştia. Altfel se leapădă frumuseţea proprie fiecăruia şi se împiedică slujba deplină a lui.

Şi pe drept cuvânt; căci cel ce unelteşte rele împotriva aproapelui, faţă de sine a uneltit mai întâi. De pildă, dacă picioarele nu vor voi să poarte capul acolo unde este nevoie de el, se vor vătăma şi pe ele prin nemişcare şi lene; tot aşa şi capul, dacă nu va voi să lucreze faţă de picioare nici o purtare de grijă, el însuşi va primi mai întâi vătămare"(La Efes., Omilia X 1: PG 62, 75-76).

Hrisostom îl înţelege foarte corect pe Pavel, care se numeşte pe sine însuşi *„chemat"* (*Rom. 1, 1*) iar pe credincioşii cei mulţi *„chemaţi" (I Cor. 1, 2)*. Însă, în timp ce cei mulţi au fost chemaţi numai să creadă, lui Pavel i s-a încredinţat ca harismă lucrarea de apostol (*„apostolia")*, adică i s-a încredinţat continuarea lucrării Domnului.

„Căci aceia (= credincioşii cei mulţi) au fost chemaţi numai ca să creadă, iar lui (= Pavel) i s-a încredinţat şi altceva, [anume] apostolia, lucru care este plin de mii de bunătăţi şi mai mare şi mai cuprinzător decât toate darurile duhovniceşti. Şi ce mai trebuie spus în plus, decât că ceea ce Hristos, venind, a făcut, acest lucru, încredinţându-l acestora, a plecat" (La Rom., Omilia 1: PG 60, 395).

Desigur, această încredinţare se face încă din epoca Apostolilor prin hirotonie, în timpul căreia omul-Apostolul (sau episcopul) îşi pune mâna, dar Dumnezeu dă harul (*PG 60, 116; PG 62, 565 şi 653).*

9. „Comuniunea" mădularelor cu Hristos

Trupul omenesc nu are o corespondenţă reală cu ceea ce este Biserica, dar este imaginea cea mai potrivită din realitatea mundană pentru sublinierea unităţii credincioşilor cu Hristos. Cu ajutorul acestei imagini a trupului, ca şi a celei a unei construcţii

„Căci Biserica nu este nimic altceva, decât casa ridicată prin sufletele noastre. Iar această casă nu este peste tot la fel de preţioasă, ci, între pietrele puse spre alcătuirea ei, unele sunt strălucitoare şi luminoase, altele mai mici şi mai întunecate, dar mai bune decât multe altele" (La Efes. Omilia X 2: PG 62, 78).

Hrisostom încearcă să accentueze realismul unităţii, pe care o numeşte *„unirea cu scumpătate" (ἀκριβῆ συνάφειαν) (PG 62, 16). Unirea (συνάφειαν*[12]*)* este atât de adevărată, încât ea poate fi caracterizată şi ca *legătura/sinapsa* (σύναψη) precisă dintre cap şi mădulare:

„... capul este din fire făcut să pună împreună toate mădularele, să le întoarcă unele spre altele cu acrivie şi să le lege [pe unele cu altele]" (Împotriva iudeilor, Omilia I 3: PG 48, 848).

Sinapsa, legătura este atât de reală, încât nu există nimic între cap şi mădulare, absolut nimic nu desparte capul de trup (*PG 62, 26*).

Ba chiar şi mai mult, Hrisostom subliniază acest realism prin folosirea termenului paulin *împărtăşire/comuniune (koinonia),* pe care îl înţelege admirabil şi îl explică în felul următor: Dumnezeu a făgăduit să ne facă *„părtaşi"* ai Fiului, toţi am fost chemaţi să ne împărtăşim de Domnul, nu doar să-I recunoaştem pur şi simplu superioritatea sau să credem în El la modul general.

„... La împărtăşirea de Cel Unul-Născut aţi fost chemaţi... şi (= Dumnezeu) a făgăduit să ne facă părtaşi ai Fiului Unul-Născut. Căci spre aceasta [v-]a şi chemat, căci darurile şi chemarea lui Dumnezeu nu se iau înapoi" (La I Cor., Omilia II 2: PG 61, 19).

---

[12] Sau atingerea/alăturarea/împreunarea. Vezi mai multe la capitolul 6.2 (n. tr.).

Koinonia devine la Hrisostom termenul teologic prin excelență, care arată absoluta unire a oamenilor cu Hristos în dumnezeiasca Euharistie. Aici este vorba despre unirea oamenilor cu Hristos, aşa cum s-a unit la întrupare firea omenească asumată de Cuvântul dumnezeiesc. În cele două uniri avem ceva mai mult decât *participare* (*metohi*), avem *împărtăşire/comuniune (κοινωνία),* termen care explică mai bine decât oricare altul această unire preasfântă. El stăruie asupra superiorității termenului *koinonia* în fața termenului *participare* sau *a participa,* deoarece în primul el vede unirea reală absolută, al cărei chip îl explică prin imaginea pâinii. Pâinea, deşi se pregăteşte din multe boabe de grâu, este un trup unitar şi compact. Semințele măcinate şi dospite nu au dispărut, ci sunt atât de unite între ele încât nu mai pot fi deosebite. Astfel trebuie să fie uniți credincioşii cu capul Bisericii şi întreolaltă.

„Pâinea pe care o frângem, nu este împărtăşirea (κοινωνία) cu Trupul lui Hristos (I Cor. 10, 16)? Pentru ce n-a zis „participare" (μετοχή)? Pentru că a vrut să arate ceva mai mult, şi să indice cât de mare este unirea/alipirea: căci avem comuniune nu doar prin faptul că participăm şi gustăm, ci şi prin faptul că ne unim cu El[13]*. Căci aşa cum trupul acela s-a unit cu Hristos, tot aşa şi noi ne unim cu El prin pâinea aceasta... iar ceea ce se împărtăşeşte [de ceva] altceva este decât acel [ceva] de care se împărtăşeşte... Căci ce numesc eu împărtăşire? zice. Faptul că suntem chiar trupul acela. Căci pâinea ce este? Trupul lui Hristos. Şi ce se fac cei care gustă din ea? Trup al lui Hristos. Nu multe trupuri, ci un singur trup. Căci precum pâinea alcătuită din multe boabe de grâu este făcută una,*

---

[13] τῷ μετέχειν μόνον καὶ μεταλαμβάνειν, ἀλλὰ καὶ τῷ ἑνοῦσθαι κοινωνοῦμεν.

încât boabele nu se mai văd deloc; ele există cu adevărat, dar diferenţa între ele este neînvederată din pricina unirii (τῇ συναφείᾳ) [lor]; astfel şi noi suntem uniţi întreolaltă şi cu Hristos. Căci nu te hrăneşti tu dintr-un trup, iar celălalt din altul, ci toţi din acelaşi; pentru aceasta şi (= Pavel) a adăugat: Căci toţi dintr-o singură pâine ne împărtăşim. Iar dacă [toţi ne împărtăşim] din aceeaşi, acelaşi lucru şi devenim toţi" (La I Cor., Omilia XXIV 2: PG 61, 200).

10. Trupul Bisericii se realizează prin lucrarea Sfântului Duh

În sfârşit, ca trup al lui Hristos, Biserica ajunge realitate, se constituie, devine numai prin acţiunea personală a Sfântului Duh, începând cu ziua Cincizecimii şi după:

„...dacă Duhul n-ar fi de faţă, n-ar exista Biserica. Iar dacă Biserica există, vădit este că Duhul este de faţă..." (La Cincizecime, Omilia I 4: PG 50, 459).

Toate cele ce se întâmplă pentru mântuirea omului se datorează lucrării Sfântului Duh, care, în cazul de faţă, îi adună împreună pe oameni şi îi uneşte în trupul Bisericii:

„Căci, spune-mi, ce anume din cele privitoare la mântuirea noastră nu ni s-a lucrat prin Duhul?" (La Cincizecime, Omilia II 1: PG 50, 463. Vezi şi PG 62, 72).

Acolo aşadar, în trupul Bisericii, Capul ei, Hristos, *„dăruieşte îmbelşugat"* pe Sfântul Duh mădularelor trupului sfânt, întocmai cum creierul omului dă viaţă-*duh* organismului uman *(PG 62, 84).*

Şi, cu toate că de la Cincizecime s-a înfăptuit Biserica istorică şi s-a încununat planul dumnezeiesc de mântuire, cunoaşterea acestui plan de către fiecare om depinde de

dacă respectivul crede şi cât crede. Prin urmare depinde de Sfântul Duh, Care descoperă în cele din urmă fiecărui credincios taina Bisericii şi, bineînţeles, o descoperă atât cât este nevoie şi atât cât poate duce firea omenească:

„Prin urmare, aceasta este cu adevărat o taină, care pretutindeni se vesteşte, dar nu este cunoscută de cei ce nu au dreaptă socotinţă; şi care se descoperă nu de către înţelepciune, ci de la Duhul Sfânt, pe cât ne este nouă cu putinţă a o primi... căci nici nouă, celor credincioşi, nu ni s-a încredinţat cu toată limpezimea şi acrivia" (La I Cor., Omilia VII 2: PG 61, 56).

Dependenţa absolută a tainei Bisericii de credinţa omului şi, în cele din urmă, de Sfântul Duh, constituie ultima raţiune a tăriei şi rezistenţei Bisericii în faţa nesfârşitelor prigoane şi în tot felul de atacuri ale vrăjmaşilor ei. Biserica este mai tare decât orice putere omenească şi demonică, şi ea nu va fi biruită, fiindcă Dumnezeu o iubeşte mai mult chiar decât cerurile, după cum apăsat subliniază Hrisostom exact în clipele când urma să plece în exil, pe care, mărturiseşte el, l-a acceptat pentru a nu avea de suferit credincioşii (*„fără numai pentru dragostea voastră"):*

„Nimic nu este mai puternic decât Biserica, omule... nu aduce [tu] război în cer... Dumnezeu a înfipt-o, cine încearcă să o clatine? Nu a cunoscut puterea Lui... Unde sunt cei care vin cu război asupra ei?... Şi unde este Biserica? Străluceşte mai presus decât soarele. Cele ale acelora s-au stins, cele ale acesteia sunt fără de moarte... căci Biserica este mai dorită de Dumnezeu decât cerul... Oare în ziduri [stă] Biserica? În mulţimea credincioşilor [stă] Biserica. Iată câţi stâlpi întăriţi, nu prin fier legaţi, ci prin credinţă strâns ţinuţi... Hristos este cu mine, de cine mă voi înfricoşa? Chiar dacă valuri, chiar dacă marea însăşi se ridică

împotriva mea... (Omilia înainte de exil 1-2: PG 52, 429-430).

11. Biserica „a toată lumea" şi Biserica locală

Toţi câţi se împărtăşesc – în orice loc de pe pământ ar fi – de aceeaşi *pâine*, de acelaşi Trup şi Sânge al Domnului, toţi devin un singur *„Trup al lui Hristos" (PG 61, 200).* Prin urmare, Biserica este una, cu toate că avem multe biserici locale (în Corint, în Efes, în Roma, ş.a.), care toate sunt unite cu acelaşi Hristos.

„Biserică a lui Dumnezeu o numeşte, arătând că trebuie ca ea să fie unită. Căci dacă este a lui Dumnezeu, [atunci] este unită, şi una este, nu numai în Corint, ci şi în toată lumea. Căci numele de Biserică nu al despărţirii, ci al unirii este şi al conglăsuirii... Biserica din toată lumea trebuie să fie una, chiar dacă este împărţită în multe locuri" (La I Cor., Omilia I 1: PG 61, 13).

Hrisostom porneşte de la premisa că Biserica este universală, a toată lumea (*„în toată lumea"* şi *„pretutindeni în lume"),* şi locală (ca, de ex., în Corint). Pe cea locală o explică prin cuvintele pauline *„în parte"* din pasajul I Cor. 12, 27 (*„Iar voi sunteţi trupul lui Hristos şi mădulare în parte").* În comentariul lui Hrisostom se lasă impresia că *„în parte"*, adică Biserica din Corint, nu constituie întregul trup al lui Hristos, ci o *„parte"* a lui. Ar însemna să forţăm gândirea lui Hrisostom făcând presupunerea că, pentru a avea cu adevărat o Biserică universală, trebuie să punem una lângă alta toate *„părţile"*, toate Bisericile locale. Şi este o forţare, deoarece Hrisostom are aici scopul de a arăta nu însuşirea Bisericii locale de a fi parte, încât aceasta să aibă nevoie imediată şi de alte *„părţi"* pentru a fi considerată universală, ci el vrea să arate că cele pe care le scrie corintenilor (că ei sunt *„trupul lui Hristos"* şi *„mădulare în parte")* sunt valabile şi pentru celelalte Biserici locale, care toate constituie o singură Biserică,

pentru că una este *„pâinea"* (Hristos) şi toţi se unesc cu Acela.

„Şi ce înseamnă „în parte"? Că „am venit la voi, zice, şi, pe cât a fost cu putinţă, dintre voi am zidit [duhovniceşte] o parte. Căci, pentru că a spus [mai sus] „Trup", iar întregul trup era nu numai Biserica de la corinteni, ci cea de pretutindeni, din toată lumea, pentru aceasta a zis: „în parte"; aceasta înseamnă că Biserica de la voi este o parte a Bisericii care este pretutindeni şi a trupului alcătuit din toate Bisericile; aşa că nu numai între voi, ci şi cu toată Biserica din toată lumea ar trebui să fiţi în pace, dacă sunteţi măcar mădulare ale trupului" (La I Cor., Omilia XXXII 1: PG 61, 264).

Afirmaţia din pasajul de mai sus *„Biserica cea de la voi este o parte a Bisericii existente pretutindeni"* trebuie de asemenea înţeleasă şi în cadrul pasajul hrisostomic anterior, în care Biserica este cea care este unită (*„ἥνωται" – se uneşte*) cu Dumnezeu. Aceasta este *„una"*, desigur, dar una nu înseamnă *„singura"* sau *„în Corint"*, înseamnă şi toate cele locale. În acelaşi pasaj Biserica înseamnă unire (*„numele de Biserică ... este al unirii")*, iar acele *„părţi"* care se unesc sunt toate şi autentice, şi depline. Prin urmare, unitatea şi comuniunea multelor Biserici locale există în mod automat, tocmai pentru că fiecare Biserică locală este universală şi autentică. Astfel, toate Bisericile locale constituie Biserica cea una şi singură, fiecare Biserică locală rămânând în acelaşi timp universală, de vreme ce participă în mod autentic la Trupul Domnului şi este exact ceea ce sunt şi celelalte Biserici locale universale. Existenţa mai multor Biserici nu exclude realitatea Bisericii celei Una.

„...Una trebuie să fie Biserica din toată lumea, chiar dacă este împărţită în multe locuri... şi chiar dacă locul separă, Domnul le uneşte pe acestea, fiind [Domn] al tuturor, de obşte..." (La I

Cor., Omilia I 1: PG 61, 13).

Foarte revelator pentru problematica Bisericii universale şi a celor locale, care sunt multe şi totodată una din pricina identităţii lor duhovniceşti, avem pasajul din lucrarea apocrifă a lui Hrisostom, atribuită, pare-se, lui Isihie de Ierusalim.

„Arătând lămurit Bisericile din lumea întreagă, pe care, pentru a nu le gândi noi cumva vreodată despărţite, una le-a numit pe cele multe... Prin urmare sunt multe prin număr, dar una prin putere, care şi sfântă, ca trup al Celui sfânt întru sfinţi, este numită" (La Ps. 95: PG 55, 774).

Unitatea şi unicitatea despre care vorbeşte Hrisostom se referă şi la Biserica aflată în ceruri. Aceasta este una cu Biserica şi trăieşte şi acţionează pe pământ (*PG 48, 749-750).* Avem o Biserică nevăzută şi una văzută care sunt o unitate şi identitate, chiar dacă sunt deosebite în două.

Este de la sine înţeles că universalitatea şi suveranitatea Bisericii locale, deci şi unitatea Bisericilor locale, presupune, de asemenea, şi unitatea de credinţă şi de învăţătură:

„Căci aceasta este unirea credinţei, atunci când toţi una suntem, când toţi în acelaşi fel cunoaştem legătura [dintre noi]... şi când toţi la fel credem, atunci este unitate" (La Efes., Omilia IV 3: PG 62, 83)

În opera acestui Sfânt avem un atât de puternic realism eclesial, fundamentat pe hristologie, încât putem înţelege şi fraza lui polisemantică:

„[Termenul de] Biserică (ἐκκλησία) este un nume [care arată] ceata şi mergerea pe aceeaşi cale (sinodul)" (La Psalmul 149: PG 55, 493).

Nu este vorba aici despre un sinod obişnuit de episcopi, ci despre un *„sinod" (o ceată care merge pe aceeaşi cale"*, adică o *„conglăsuire" (συμφωνία)* duhovnicească a celor care merg la biserică pentru a-L lăuda pe Dumnezeu:

„Căci (= Psalmistul) arată că împreună şi cu toată armonia trebuie să înalţe (= credincioşii) laudele lor " (Ibidem).

12. Schisma şi dezbinarea în Biserică

„...a cădea în erezie, a sfâşia Biserica, nu este un rău mic" (La Efes., Omilia XII 5: PG 62, 87).

Hrisostom este acuzat adeseori că a evitat să vorbească despre schisma antiohiană, care a clătinat nu numai acea Biserică locală, ci şi întreaga Biserică sobornicească. Am văzut însă şi în capitolul despre concepţiile lui hristologice că el nu a amintit cu numele de dascălul său Diodor de Tars şi de colegul şi prietenul său Teodor de Mopsuestia, dar şi-a formulat poziţiile cu orice prilej, care în mod clar respingeau respectivele poziţii ale renumiţilor antiohieni de mai sus.

Această tactică a păstrării analogiilor o aplică Hrisostom şi în cazul schismei antiohiene. Dacă cineva lărgea rupturile de dragul ţinerii obiceiurilor iudaice, el nu îi amintea pe nume pe cei schismatici şi pe cei responsabili de dezbinări, ci stăruia – încă din perioada 386/387 – asupra faptului că nu există o grozăvie mai mare decât dezbinarea Bisericii. Aceasta înseamnă sfâşierea cămăşii Domnului.

„...nimic nu este mai rău decât cearta şi lupta, şi decât a sfâşia Biserica şi a tăia în multe bucăţi cămaşa pe care nu au îndrăznit nici tâlharii să o rupă. Nu ajung celelalte eresuri, ci şi

noi ne împărțim între noi" (Împotriva Iudeilor III 1: PG 48, 863).

Schisma în Biserică constituie o tăiere, o sfâşiere chiar a lui Hristos, iar cel responsabil de aceasta ar trebui să se înfricoşeze de aceasta, deoarece va primi pedeapsă înfricoşătoare.

„... cel ce junghie şi sfâşie pe Hristos mădular cu mădular, de care gheenă nu va fi vrednic? ... pe Stăpânul tău Îl faci bucăți şi nu te temi? Sfâşii mădularele stăpâneşti şi nu tremuri? Casă părintească este Biserica" (La Efes., Omilia XII 5-6: PG 62, 87).

Termenii în care descrie Hrisostom schisma sunt substantivul *diairesis* şi verbul *schizo*. *Diairesis* înseamnă separare de *„trupul eclesial"* şi îndepărtare de *plinătatea* Bisericii. Verbul *schizo* înseamnă iarăşi dezbinare şi rupere în multe părți a Bisericii. Autoîndepărtarea de trupul eclesial este de două feluri. Una care se datorează lipsei de iubire, deci indiferenței față de Biserică, şi alta care se datorează unor acțiuni care rănesc trupul Bisericii.

„Căci două sunt despărțirile de trupul bisericesc. Una când vom răci dragostea; iar a doua când vom îndrăzni a săvârşi față de acela [lucruri] nevrednice. Căci în fiecare caz ne despărțim pe noi înşine de plinătatea [Bisericii]... " (Ibidem: PG 62, 85. Vezi şi PG 62, 322).

Cauza principală a separării de Biserică este considerată de Sfântul Ioan a fi ambiția, iubirea de putere, de a conduce, (φιλαρχία), care este atât de meschină încât Îl mânie (*„îl aprinde spre mânie")* pe Dumnezeu mai mult decât orice altceva.

„Nimic nu poate dezbina Biserica în aşa fel ca iubirea de stăpânire. Nimic nu aprinde spre mânie pe Dumnezeu atât de mult ca [faptul] de a dezbina Biserica." (Ibidem).

Iar pricini neîndoielnice ale scindării sunt iubirea de stăpânie şi îngâmfarea,

„iubirea de stăpânie este boala" (PG 62, 86).

„nimic nu rupe trupul Bisericii în aşa fel ca îngâmfarea" (PG 60, 610)

de vreme ce deosebirea între cei separaţi nu se datorează învăţăturii dogmatice. Dacă ar fi avut *învăţături contrare,* ar fi existat o justificare a separării. Însă schismaticii *„cugetă aceleaşi lucruri"* în ce priveşte trupul Bisericii (*Ibidem*). Deci singura pricină teologică legitimă de rupere de Biserică este învăţătura eretică a unora care stau în fruntea Bisericii.

„Dacă dogmele sunt aceleaşi, dacă tainele sunt aceleaşi, pentru care altă pricină o altă căpetenie sare asupra altei Biserici?" (PG 62, 86).

Situaţiile de schismă şi dezbinările devin capete de acuzare a creştinilor din partea păgânilor în ce priveşte slava deşartă şi dorinţa de stăpânie, şi motivaţii ca ei să fie batjocoriţi.

„Priviţi, zic (=păgânii), că toate ale creştinilor sunt pline de slavă deşartă; şi la ei este şi dorinţă de stăpânire şi înşelăciune" (Ibidem).

Încercând să arate mărimea răului produs de schismă, Hrisostom recurge la o zicere a unui bărbat sfânt al cărui nume nu-l aminteşte. Ceea ce vrea Hrisostom să spună despre schismă este atât de greu şi de dur, încât preferă, pentru a fi primit mai uşor cuvântul său greu, să vină în faţa ascultătorilor săi cu ceea ce un sfânt respectat spusese: păcatul schismei nu-l şterge nici moartea mucenicească.

„Iar un bărbat sfânt a zis un cuvânt care poate părea îndrăzneţ, dar cu toate aceasta s-a spus. Şi ce anume a spus? Nici sângele mucenicesc nu poate să şteargă acest păcat, a zis" (Ibidem, PG 62, 85).

Explicaţia pe care o dă în legătură cu condamnarea absolută şi grozavă a celui responsabil cu schisma este că

acela, prin faptele lui dezbinatoare-schismatice, luptă împotriva Bisericii pentru care s-a răstignit Hristos. Ce rost are să mucenicească cineva pentru slava lui Hristos, dacă prin faptele lui înnegreşte această slavă. Deci, câtă vreme cineva rămâne în schismă, valoarea posibilei lui mucenicii este nulă. Schisma nu este mai prejos de prigonirea Bisericii, câtă vreme prin prigoane Biserica şi-a arătat strălucirea, în timp ce prin dezbinări toate *„sunt umplute cu ruşine" (Ibidem).*

Stricăciunea produsă de schismă *„umple de ruşine [Biserica] înaintea vrăjmaşilor, câtă vreme ea este luptată de proprii copii" (Ibidem).*

În fine, observăm că în ciuda tuturor cuvintelor dure pe care le formulează Hrisostom nu pare să considere că schismaticii, cei care *„s-au separat pe ei înşişi de plinătatea [trupului] eclesial"* n-ar fi Biserică. De aceea şi particularizează pedepsele care îi aşteaptă şi îi numeşte *„proprii copii"* ai Bisericii, care însă vin cu război asupra ei. Mai remarcă de asemenea şi faptul că Pavel *„îi numeşte fraţi" (PG 61, 23)* şi pe cei care au dezbinat Biserica din Corint *(I Cor. 1, 10)*. Şi formularea sa absolută, pe care am citat-o la începutul subcapitolului (că schisma nu este un rău mai mic decât erezia), se referă, credem, la osânda celor răspunzători de schismă, vrând totodată să înfiereze şi să-i împiedice pe cei care, din uşurătatea inimii şi fără precauţie, urmează celor care scindează-dezbină Biserica.

„Acestea îmi vine să le zic către cei care, cu nepăsare, se dau pe ei înşişi celor care rup Biserica" (PG 62, 86).

Nu pare însă să îi considere pe schismatici a nu fi Biserică, dar acest lucru nu înseamnă că nu-i pasă de problemele vitale ale schismaticilor, cum ar fi hirotonia validă-adevărată,

care este o Taină. Nu este de ajuns ca un om să mărturisească dreapta credinţă. Pentru hirotonia validă credinciosul este dator să se lupte la fel ca şi pentru dogme.

„Spune-mi, socoteşti că e de ajuns a spune [de la un moment dat] că ei sunt ortodocşi, [că] cele ale hirotoniei dispar şi se distrug? Şi care este folosul celorlalte, dacă aceasta nu este urmată cu acrivie? Căci aşa cum trebuie să ne luptăm pentru credinţă, tot aşa [trebuie să ne luptăm] şi pentru aceasta" (Ibidem).

Totuşi, chiar şi indirect, Hrisostom presupune că schismele şi dezbinările sunt fenomene *vindecabile*, cum le-a caracterizat Sfântul Vasile cel Mare (*Canonul 1 din Epistola 125, 1: ΒΕΠΕΣ 55, 151*).

La întrebarea aceasta Hrisostom operează o adâncire mai profundă, explicând faptul că schismele nu se datorează unor diferenţe în credinţă, ci unei deosebiri *„de voie/părere/socotinţă" (γνώμη)*, de dispoziţie, ca urmare a ambiţiei, a *„iubirii de ceartă"*, a slăbiciunii omeneşti.

„Căci schismele s-au întâmplat nu de la despărţirea după credinţă, ci de la separarea voii potrivit ambiţiei omeneşti" (La I Cor., Omilia III 1: PG 61, 23).

Este vorba despre slăbiciunea omenească, deoarece Hrisostom face deosebire între conglăsuirea sau acordul (*simfonia*) în privinţa înţelesurilor, a dogmelor, şi acordul în privinţa *„voii"*.

„Se poate ca un om să fie în acord (= cu altul) în privinţa înţelesurilor (= a dogmelor), dar să nu fie încă în acord în ce priveşte voia" (Ibidem).

Acordul teoretic în privinţa învăţăturii nu asigură identitatea de dispoziţie sau de acţiuni şi, deci, faptul de a

fi într-un singur gând (*ὁμόνοια*).

„Căci deoarece a zis „ca acelaşi lucru să grăiţi" (I Cor. 1, 10), să nu credeţi, zice, că unirea de gând (ὁμόνοια) merge până la cuvinte; căci eu cer conglăsuirea (συμφωνία) cea din cuget" (La I Cor., Omilia III 1: PG 61, 23).

13. Schisme care au ca motivaţie postul

Hrisostom leagă în particular schismele şi dezbinările de subiecte practice, cum ar fi postul, în privinţa căruia diferenţele îi duceau pe unii antiohieni, care urmau obiceiuri iudaice, la ruperea de plinătatea Bisericii şi la ruperea comuniunii. Timpul şi modul postirii nu trebuie să dezbine Biserica.

„Să nu ne ambiţionăm acum, nici să zicem acel lucru: „atâta vreme am postit [aşa] şi acum să schimb [ziua]?" ...Căci nu este o ruşine să te schimbi în mai bine, ci [ruşine e] să stărui într-o ambiţie deşartă" (Împotriva iudeilor III 5: PG 48, 869).

Certurile şi dezbinările pentru astfel de motive îi caracterizau pe iudei şi, de fapt, ele sunt nişte lupte cu himere, care aduc prejudicii chestiunilor de credinţă cu adevărat mari şi importante. Şi de vreme ce timpul diferit al postirii nu este un *păcat*, schisma provocată dintr-un astfel de motiv devine o greşeală de neiertat. Această schismă este impardonabilă şi foarte condamnabilă, deoarece duce la ruperea comuniunii, la neparticiparea la viaţa liturgică a Bisericii Soborniceşti şi, prin urmare, la crearea unei grupări schismatice parabisericeşti.

„Să nu ne luptăm cu umbrele acum, nici să ne pricinuim pagube mari, ambiţionându-ne pentru nişte lucruri de mică însemnătate. Căci nu este păcat să posteşti în cutare sau cutare vreme. Dar să

dezbini Biserica, să te porţi cu îngâmfare, să pricinuieşti certuri în sânul ei şi să te lipseşti neîncetat pe tine însuţi de adunarea cu ceilalţi, acestea sunt un păcat de neiertat, vrednic de osândă şi aducător de multă pedeapsă." (Împotriva iudeilor III 5: PG 48, 872).

Plecând de la faptul că unii creştini ţineau obiceiuri iudaice, Hrisostom stăruie asupra faptului că Biserica n-a socotit niciodată timpul postirii ca primând şi fiind fundamental. Hotărârea perioadei de postire de acum s-a făcut numai pentru a fi în acelaşi cuget.

„Căci nici Biserica nu a cunoscut acrivia timpurilor [prăznuirii Paştelui]. Dar, pentru că de la început toţi Părinţii din diferite locuri au hotărât să se adune în sinod şi să rânduiască această zi, [Biserica], iubind conglăsuirea, a primit ce s-a hotărât" (Ibidem).

Subiectele care nu ţin de dogmă nu trebuie să ducă la schisme, chiar dacă Biserica ar greşi. O situaţie extremă, desigur, dar cunoscută de Hrisostom.

„Căci chiar dacă ar greşi Biserica, totuşi n-ar fi o mare izbândă de pe urma ţinerii cu scumpete a vremurilor [când a avut loc Paştile], cât păcat ar fi de pe urma împărţirii şi dezbinării acesteia." (Ibidem, PG 48, 870).

Capitolul al Patrulea

TÂLCUITOR AL „ADÂNCULUI ASCUNS" AL SCRIPTURII ŞI PREDICATOR

1. Anagnost-tâlcuitor şi contextul lucrării sale

Ca tâlcuitor al Scripturii Hrisostom:

a) a lărgit şi îmbogăţit prin termenul *akolouthia*[14] metoda istorico-filologică a şcolii antiohiene, înlăturând caracterul unilateral al acesteia şi vindecându-i slăbiciunile;

b) a reuşit geniala legătură dintre cercetarea exegetică amănunţită, predica ziditoare de suflet şi analizele teologico-dogmatice;

c) şi, înainte de toate, a dovedit că la *„adâncul ascuns"* al pasajelor biblice, la adevărul lor, interpretul ajunge prin luminarea Sfântului Duh.

Cea mai mare parte a textelor lui Hrisostom au fost rostite sub formă de omilie sau învăţătură catehetică, având ca punct de pornire şi temelie un pasaj biblic separat sau o carte întreagă a Scripturii, pe care le interpreta în nenumărate contexte, acestea ajungând chiar şi până la nouăzeci. Baza

---

[14] Termen dificil de tradus. El poate însemna *suită, ordine, urmare, continuare, context, metodă, acord gramatical* etc. În modul în care îl foloseşte Sfântul Ioan el implică atât date legate de contextul istoric în care s-au scris acele cuvinte, cât şi de contextul *gândului* Duhului, de modul în care respectivul text se integrează în planul mai larg al Scripturii, în *iconomia dumnezeiască a* Scripturii. În cele ce urmează autorul va prezenta multiplele moduri de folosire ale acestui termen (n. tr.).

acestei interpretări a sa o constituia pentru toată Scriptura textul lui Lucian.

Numărul mare de Omilii exegetice legate între ele presupune faptul că Hrisostom învăța și după terminarea adunărilor liturgice. Cercetarea a ajuns la părerea că de prin anul 390 Hrisostom a tâlcuit texte biblice la modul foarte sistematic și foarte teologic în adunări speciale extra-liturgice (M.-L. Guillaumin), bineînțeles, cu responsabilitatea Bisericii.

Noi credem că această lucrare Hrisostom a început-o cu zece ani mai devreme. La această concluzie ajungem cu ajutorul unui fenomen paralel și valorificând un text puțin mai vechi, Epistola a 11-a a Sfântului Grigorie Teologul către Grigorie de Nyssa (*PG 37, 41*). Acolo, cel de-al doilea este acuzat că a părăsit (înainte de anul 371) citirea Scripturilor (pe care *„nu le mai citea niciodată în auzul poporului")* și s-a dedicat meseriei de orator. Grigorie de Nyssa, așadar, pentru a exercita meseria de orator, trebuia să înceteze să mai săvârșească lucrarea de *„anagnost"* al Bisericii. Această lucrare o săvârșea chiar mai înainte de a deveni diacon sau preot. O cauză pentru hotărârea lui Grigorie nu putea fi decât timpul îndelungat pe care ocupația sa de *anagnost* îl necesita. Prin urmare, *anagnostul* nu era pur și simplu cel care citea pasajele biblice sau care cânta în biserică, ci cineva care *„citea în auzul poporului"*, adică unul care învăța, care comenta înaintea poporului cele citite. Doar această lucrare, deoarece se face regulat și responsabil, necesită mult timp, care nu mai lasă loc pentru o meserie profesionistă în lume. De aceea și în *Constituțiile Apostolilor*, care sunt strâns legate de Biserica Antiohiei, există o rugăciune specială de

hirotesie a *anagnostului,* pentru care hirotonisitorul cere *„Duh prorocesc"*, şi încă se mai roagă: *„înţelepţeşte pe robul Tău şi dă-i lui ca neosândit să săvârşească această lucrare încredinţată lui" (Cartea a VIII-a 22).* Acestea presupun nu numai *„citirea"* Scripturilor, ci şi explicarea. Citeţul simplu sau psaltul trebuie să ştie să citească, să aibă dicţie şi glas frumos; nu are nevoie de duh prorocesc şi înţelepciune dumnezeiască, care sunt necesare exegetului-interpret al Scripturilor. În *Constituţiile Apostolilor* (VIII 32) se certifică faptul că lucrarea învăţătorească o săvârşea chiar şi un *„laic"*, câtă vreme acesta era *„încercat în cuvânt"*. Anumite fraze ale lui Hrisostom presupun *„citirea"* şi faptul de *„a citi"* ca lucrare de interpretare şi explicare a Scripturilor, de vreme ce citirea se leagă de înţelegerea *akolouthiei,* adică a contextului şi a duhului autorului sfânt.

„Şi ca să fac şi mai clar ceea ce spun, voi citi chiar curgerea pericopei" (Despre ceea ce este de neînţeles II 6: PG 46, 716. Vezi şi PG 59, 207)

Mai revelator este pasajul din *Omilia* lui Hrisostom la *Epistola către Evrei.* Acolo *„anagnost"* este cel care citeşte, desigur, textul biblic, dar, totodată, şi cel care *„zice"*, care explică spre a fi înţelese cele *„ce sunt acolo"*, cele amintite în texte. Ba şi mai mult, prin cele pe care le *„zice"*, *„anagnostul"* îi învaţă pe ascultători *„pricina"* pentru care au fost scrise acele lucruri şi despre persoana care a scris cele citite din textul biblic. Toate acestea însă presupun în mod clar o învăţătură exegetico-interpretativă, care constituia lucrarea anagnostului.

„Oare cunoaşteţi unde sunt aceste [cuvinte]? Eu nu cred că ştiţi, afară de foarte puţini. Şi totuşi în fiecare săptămână vi se citesc acestea, de două sau chiar de trei ori. Că suindu-se anagnostul

[la amvon], spune mai întâi a cui este cartea, a cutărui proroc sau apostol sau evanghelist, care se întâmplă să fie la rând, şi atunci spune ceea ce spune, ca vouă să vă fie mai lesne de înţeles, şi nu numai ca să ştiţi cele ce sunt scrise acolo, ci şi pricina celor scrise şi cine a spus acestea" (La Evr., Omilia VIII 4: PG 63, 75).

Cercetarea nu a fost atentă la un amănunt de importanţă specială pentru subiectul nostru. Palladie de Elenoupole, informând că Ioan Hrisostom a fost hirotonit preot la şase ani (*„δύο πρός τοῖς τρισίν ἔτεσι"*) după hirotonia lui în diacon din 380-381, notează că deja, înainte de a primi preoţia, credincioşii (*„οἱ λαοί"= popoarele*) îl cunoşteau din succesul său învăţătoresc, *„virtutea sa învăţătorească strălucind" (PG 47, 19).* Prin urmare el preda şi explica Scripturile cel puţin din 380/381. De altfel, Hrisostom însuşi afirmă indirect (în *Omilia VI 3* la *Faptele Apostolilor)* lucrarea învăţătorească a diaconului *(PG 60, 325).*

Ştim şi că Hrisostom a fost hirotonit anagnost în 371, însă în anul următor el a plecat să se nevoiască. S-a întors în Antiohia în 378. Atunci trebuie să fi început sistematic împlinirea îndatoririlor sale de *anagnost,* adică lucrarea de interpretare a Scripturilor şi de învăţătură în general. În anii de şcoală la *Asketiconul* tâlcuitorului antiohian Diodor şi în cei şase ani în care a trăit ca monah şi anahoret, a reuşit să dobândească o impresionant de extinsă şi adâncă cunoaştere a Scripturii, pe care, prin viaţa sa, deja o tâlcuieşte credincioşilor.

Trebuie să mai notăm că, urmărind evoluţia duhovnicească a lui Hrisostom în perioada şi în contextul antiohian, considerăm sigură legătura dintre metoda de interpretare şi această evoluţie. Culmea interpretării sale o constituie căutarea şi aflarea

adâncului care se ascunde în cuvintele biblice, la care interpretul este înălţat prin luminarea Sfântului Duh. Dar educaţia şi studiile lui Hrisostom mai presupun şi alte date: interpretarea istorico-filologică strictă a păgânilor, pe care a organizat-o, adaptând-o, vestitul Diodor de Tars, figura dominantă a şcolii antiohiene şi dascălul lui Hrisostom. Cum oare cel de pe *urmă, ucenic şi admirator al lui Diodor, a schimbat direcţia* în ermineutica absolut compactă pentru spaţiul antiohian?

Faptele justifică o explicaţie: Hrisostom, entuziasmat de impresionantul Diodor, a învăţat în *Asketicon,* a studiat bine ermineutica aplicată acolo, dar în adâncul lui simţea un oarecare gol. Ca *anagnost,* în 371, când a început să tâlcuiască Scriptura, a conştientizat şi mai adânc golul, ceea ce îl nemulţumea şi temerile sale. Şi imediat, în 372, după ce a murit mama lui Antuza, a părăsit comunitatea şi lucrarea sa învăţătorească, căutând umplerea golului său lăuntric, căutând răspuns la temerile sale. Astfel a plecat la locurile de nevoinţă şi în pustietăţi, unde a trăit ascetic şase ani întregi. Acolo atât de mult s-a rugat şi atât de mult a studiat Scriptura, încât i s-a dăruit ceea ce căuta. A depăşit strânsoarea asfixiantă a erminiei istorico-filologice şi a ajuns la o altă tactică, la căutarea adâncului adevărului de sub literă, după cum arătase Sfântul Atanasie cel Mare şi aşa cum aplicaseră în parte teologii capadocieni. În felul acesta Sfântul Ioan Hrisostom a eliminat extremele ermineuticii antiohiene – ca, de altfel, cum este de la sine înţeles, şi ale celei alexandrine – şi a organizat şi impus hotărâtor ermineutica ce va constitui ermineutica Bisericii.

Această lucrare de tâlcuire a început-o, presupunem, mai întâi în adunări speciale organizate de Biserică şi apoi,

după ce în prealabil a fost hirotonit preot în 386, şi în cadrul adunărilor de cult.

Aceste adunări erau dese, de două, trei sau patru ori pe săptămână *(PG 60, 391)*. Hrisostom avea deci autoritatea şi îndatorirea de a interpreta Scriptura în Biserică. Din acest motiv lucrarea sa de tâlcuire, pe de o parte, a luat forma de *Omilie* bisericească, pe care însuşi o caracterizează uneori drept *„convorbire" (διάλεξις) (PG 57, 31),* iar, pe de altă parte, o parte a *Omiliei*, aproape o treime sau, după caz, chiar mai mult, avea scop exclusiv practic, de zidire duhovnicească, şi parenetic, de îndemnare. Această ultimă formă corespundea desăvârşit conştiinţei de sine a lui Hrisostom ca dascăl şi păstor care se îngrijeşte cu severitate şi mustră cu dragoste pe ucenicii şi păstoriţii lui. De altfel, interpretarea Scripturii, chiar şi atunci când devenea scolastică, avea numai scopul de a-i învăţa pe oameni dogmele şi de a le îndrepta purtările, o premiză dublă şi absolută pentru mântuire, după cum se arată într-un text al său, care seamănă la propriu cu un imn despre Scriptură:

„Cât de plăcută este citirea Scripturilor... mai ales când citirii i se adaugă şi cunoştinţa... Iar cunoaşterea Scripturilor înconjoară cu zid cugetul, curăţeşte conştiinţa, dezrădăcinează patimile cele barbare, sădeşte virtutea, înălţat face gândul... strămută chiar la cer... tot binele despre care s-ar putea vorbi îl sălăşluieşte[15] *în cugetul ascultătorilor" (Omilie în biserica Sfintei Irina 1, PG 63, 458).*

---

[15] În citatul profesorului Papadopoulos verbul este ἐποικίζει – *a popula cu colonii un loc nelocuit, a fonda un oraş*. În PG verbul este însă εἰσοικίζει – *pun pe cineva să locuiască undeva*. Am optat pentru varianta din PG deoarece pe parcursul cărţii am mai găsit greşeli de culegere (n. tr.).

La Hrisostom, cunoaşterea Scripturii constituie desfătarea cea mai de dorit, iar el o trăieşte ca pe ceva mai dulce chiar decât cea mai frumoasă *„grădină"* şi chiar decât însuşi Raiul (*PG 52, 397-398*). În Scriptură el găseşte desfătare, scoţând în evidenţă totodată folosul ei pentru *„cugetul"* omului, curăţirea *„conştiinţei"*, sădirea virtuţii şi sălăşluirea oricărui bun în minte şi în inimă. Dimpotrivă, necunoaşterea Scripturii este răul cel mai rău, care naşte credinţe greşite, eresuri, viaţă imorală, războaie, crime.

„Aceasta este pricina tuturor relelor, să nu ştii Scriptura. Păşim la război fără arme. Cum dar vom scăpa de acolo teferi?" (La Col., Omilia IX 1: PG 62, 361).

2. Vechiul Testament ca scrisoare a lui Dumnezeu către omul autoexilat

Hrisostom ştie însă că Dumnezeu nu a dat omului Scriptura *„de la început"*, de la începutul zidirii lui. Şi aceasta pentru că, la început, Dumnezeu nu *„prin scrieri, ci prin lucruri"*, adică *„prin făptură"* l-a învăţat pe om (*PG 49, 105*), cu care a şi vorbit, câtă vreme omul avea *„cugetul curat"*. Când omul s-a îndepărtat de Dumnezeu, pe Care nici nu-L mai vedea, nici nu-L mai cunoştea, Dumnezeu i-a trimis prin Moise *„scrisori"* în exil:

„Deci la început, prin Sine Însuşi vorbea Dumnezeu cu oamenii, pe cât era cu putinţă oamenilor să-L audă... Şi, pentru că firea noastră avea aplecare spre răutate şi petrecea ca în hotare străine... ca şi cum ar fi fost ea în pribegie, la mare depărtare, [îi] trimite scrieri, reînnoind prietenia cu noi ca printr-o scrisoare. Şi aceste scrieri le-a trimis Dumnezeu, dar le-a primit Moise" (La Facere., Omilia I 2: PG 54, 582).

Vechiul Testament este deci o mişcare a lui Dumnezeu care are ca mobil căderea omului, o mişcare făcută pentru a acoperi în parte pierderea comuniunii omului cu Dumnezeu, lipsa harului dumnezeiesc *(PG 57, 13-15)*. Totodată însă Vechiul Testament nu înlocuieşte toată pierderea, nu se substituie ei. Legea Vechiului Testament este *„tipul"*, nu *„adevărul"*, este *„duhovnicească"*, *„dar nu dăruia Duhul"*. În încercarea sa de a înţelege diferenţa dintre Vechiul şi Noul Testament, Hrisostom remarcă şi faptul că în cel dintâi prorocul Moise îi aduce omului îndepărtat de Dumnezeu *„scrierile/scripturile"*, Legea lui Dumnezeu. Dar prorocul nu aduce şi pe Sfântul Duh:

„Duhovnicească era (= legea VT), dar nu aducea Duhul; căci Moise nu pe Duhul L-a adus, ci scrisori... Iar noi suntem încredinţaţi că ni se dă Duhul... Şi aici numeşte (= Pavel) scrisoare Legea, care pedepseşte pe cei ce greşesc, iar Duhul [dă] harul cel care face vii prin botez pe cei omorâţi sub păcat " (La II Cor., Omilia VI 2: PG 61, 458)

În Noul Testament, dimpotrivă, nu avem un Legământ *„în scrisori"*, *„ci în inimi"*. Adică Apostolii au primit pe Sfântul Duh Însuşi în inima lor, nu o lege anume *„scrisă"*. Pentru fundamentarea acestei afirmaţii Hrisostom face trimitere, printre altele, la In. 14, 26, unde Domnul le făgăduieşte ucenicilor Săi că va veni Sfântul Duh şi le va *„aminti"* şi îi va *„învăţa"*, adică le va descoperi adevărul. Harul *„făcător de viaţă"* şi reluarea comuniunii hotărâtoare şi autentice cu Dumnezeu se întâmplă în Noul Testament, în timp ce legea Vechiului Testament este în principal cea *„care pedepseşte pe cei ce greşesc"*, pedepsitorul. De aceea Vechiul Testament este socotit

îmbătrânit şi ne-*„folositor"*, în sensul că nu mai este de ajuns, are lipsuri, *„scăderi"*, desigur nu în sensul că duce la rău.

„nu introduce deosebire în porunci, ci arată modul în care s-au dat acestea. Căci testamentul, zice, nu mai este în scrieri, ci în inimi. Să arate acum iudeul când s-a întâmplat acest lucru; dar nu va afla... Iar eu îi arăt pe Apostoli, care nimic scris n-au luat [de la cineva], ci în inimi au primit prin Duhul Sfânt... Astfel că bine a şi spus testament nou; ca să arate că vechi s-a făcut testamentul acela, după faptul că nici un rod n-a dat... Deci nu în chip simplu l-a terminat cel nou pe cel vechi, ci ca pe unul care îmbătrânise, ca pe unul care nu mai era folositor... nu ca să-l arate responsabil de păcate, ci ca unul care nu era de ajuns" (La Evr. Omilia XIV 3: PG 63, 113-4).

3. „Pogorământ (*συγκατάβασις*)" (*demitizarea este de prisos şi fără rost*)

Sfânta Scriptură, care este arătarea în scris a adevărului şi voii lui Dumnezeu, a fost dată de Dumnezeu într-un anume mod, cu o alcătuire şi un limbaj pe care oamenii puteau să le înţeleagă. Limba şi formulările Scripturii nu sunt potrivite firii lui Dumnezeu, ci măsurilor finite ale omului. Această tactică, totdeauna valabilă, este caracterizată foarte des şi conştient de către Hrisostom ca *pogorământ*. Este un termen polisemantic, care explică diversitatea formulelor biblice, necesitatea de a le înţelege „în chip vrednic de Dumnezeu" (θεοπρεπῶς), existenţa unuia *„adânc ascuns"* de sensuri în cuvintele biblice şi parţialitatea cunoaşterii lui Dumnezeu.

„Dar ce este pogorământul? Când Dumnezeu Se arată cum nu este, ci Se arată aşa cum este în stare să-L vadă cel ce poate,

potrivindu-şi pogorământul vederii cu slăbiciunea celor ce văd. Şi că pogorământ era (în vedenia lui Isaia) este vădit chiar din cuvinte: „căci am văzut, zice, pe Domnul şezând pe tron"... dar Dumnezeu nu şade... nu Se cuprinde în tron, căci nescrisă-împrejur (necircumscrisă) este Dumnezeirea"(Către Anomei, Omilia III 3: PG 48, 722).

„Astfel pretutindeni (= Dumnezeu) face pogorământ... El Însuşi lasă să se adune despre Sine păreri greşite şi nevrednice de El, cum ar fi că trup era El mai întâi, că era văzut; împotriva acestui lucru zice: „Duh este Dumnezeu". Iarăşi, că Se bucură de jertfe, care Îi erau cu totul străine; şi [tot El] grăieşte cuvinte care sunt în dezacord cu mărturisirea Lui [despre Sine]. Căci în nici un chip nu caută la vrednicia Sa, ci pretutindeni [urmăreşte] ceea ce ne este nouă de folos... pretutindeni sunt un pogorământ cele din Scriptură, şi cuvintele şi lucrurile/realităţile" (La Tit, Omilia III 2: PG 62, 678).

Pogorământul în sine este hotărât de Dumnezeu, dar forma concretă pe care el îl va lua de fiecare dată, modul în care se va manifesta depinde de compunerea textului biblic, de condiţiile şi de *„neputinţa"* destinatarilor, elemente pe care Hrisostom le numeşte *akolouthia*. Aceste lucruri trebuie să le aibă în vedere şi, evident, să le ştie interpretul, că scriitorii biblici şi, desigur, cei ai Noului Testament nu au scris cum au dorit, ci la măsura impusă de posibilităţile ascultătorilor-destinatari:

„Căci dascălii nu grăiesc totul aşa cum ar vrea, ci pe cele multe după cum o cere starea celor neputincioşi. De aceea şi Pavel zice: „n-am putut să vă grăiesc vouă ca unor duhovniceşti, ci ca unor trupeşti"..." (La Ioan, Omilia XXX 2: PG 59, 174).

Scriitorii biblici aveau conştiinţa deplină şi clară a faptului că cuvintele şi imaginile pe care le folosesc nu au

analogie sau corespondență de substanță cu fețele adevărului pe care acestea le indică. Astfel, deşi folosesc cuvântul jertfă sau imaginea tronului pe care stă Dumnezeu, ei găsesc o modalitate de a explica faptul că nu înțeleg o jertfă materială, ci că *„Duh este Dumnezeu"* şi, prin urmare, nu are chip şi formă. Necorespondența reală a structurilor de limbaj ale Scripturii față de realitate constituie o convingere la scriitorii biblici, care arată în diverse moduri că limba Scripturii nu este una *„mitică"*, cum ar zice unii cercetători contemporani, ci numai un *„de pogorământ" (συγκαταβατική)*. Cazurile parabolelor, antropomorfismelor, simbolismelor, metaforelor sau metonimiilor sunt un *„pogorământ al dumnezeieştii Scripturi... pentru neputința noastră" (PG 53, 121; PG 55, 198/9 şi 179)*. Scriitorii folosesc aceste mijloace de limbaj şi literare, dar găsesc o modalitate de a explica faptul că ele indică alte realități.

4. Patru motive ale pogorământului.

În Omilia VIII 4 din *„Împotriva Anomeilor"* Hrisostom remarcă patru motive care L-au făcut chiar pe Domnul să Se exprime cu pogorământ: a) folosind expresii care îl arătau smerit față de Dumnezeu-Tatăl, era mai uşor crezut de unii; b) exprimându-Se într-un limbaj mai vrednic de Dumnezeu şi mai teologic, îi învăța pe oameni adevărul, Se îngrijea de *„dreptatea/corectitudinea" (ὀρθότητα)* dogmelor sau învățăturilor; c) prin exprimările *„smerite"* despre Sine îi învăța în chip practic pe oameni cugetarea smerită; d) accentuând dependența Sa de Tatăl, îi ajuta pe ascultătorii Săi să nu identifice Ipostasul Său cu cel al Tatălui în

momentul în care aveau să audă cuvintele Sale de genul *„Eu şi Tatăl una suntem" (In. 10, 30).*

În cazul cuvintelor Domnului, pentru care este responsabil şi fiecare Evanghelist, Hrisostom insistă asupra faptului că Domnul controla dimensiunea pogorământului („nu făcut întotdeauna"), Se îngrijea de cei mai mulţi dintre primitorii învăţăturii Sale şi, bineînţeles, şi de credincioşii de după, arătând adeseori şi pricina tacticii Sale (*„arătând pricina"),* care era evitarea viitoarelor înţelegeri greşite:

„Vrând Evanghelistul să ne arate că aceia au crezut datorită smereniei cuvintelor (= Domnului)... multe şi de multe ori omeneşte grăia (= Domnul), şi totuşi, nu omeneşte, ci cuvenit lui Dumnezeu şi vrednic de bunul Lui neam, pe de o parte făcând pogorământ faţă de neputinţa ascultătorilor, iar pe de alta îngrijindu-se de corectitudinea învăţăturilor. Căci, pentru ca nu cumva pogorământul făcut continuu în ce priveşte învăţătura despre vrednicia Lui să-i vatăme pe cei de după (din celelalte veacuri n.n.), n-a nesocotit nici partea cealaltă[16]*... chiar dacă ştia de mai înainte că... Îl vor ocărî şi vor sări asupra Lui, totuşi a vorbit... arătând şi pricina pentru care a amestecat între acestea (= între cuvintele înalte) şi pe cele smerite. Şi aceasta a fost [pricina]: că încă nu puteau primi mărimea celor spuse.... Vreţi să vă spun şi o a treia pricină?... pentru că voia să-i înveţe cugetarea smerită pe cei care-L ascultau, [de aceea] şi făcea şi zicea multe lucruri smerite... Şi mai este de spus şi o a patra pricină. ... Şi care este aceasta? Ca nu cumva pentru multa şi nespusa apropiere a Ipostasurilor să cădem noi vreodată în bănuiala [că ar fi] o singură*

---

[16] Adică a vorbit despre şi şi-a arătat şi firea Sa dumnezeiască (n. tr.).

Persoană [în Dumnezeire]" (Cuvântări împotriva anomeilor. Despre ceea ce este de neînţeles VII 4: PG 48, 761).

5. Apostolul Pavel deconceptualizează limbajul păgânilor

După Sfântul Ioan Hrisostom autorii nou-testamentari au avut o conştiinţă atât de adâncă a necorespondenţei limbajului cu adevărul, încât nu numai că ei îşi explicau propriile lor cuvinte-formulări-metafore în direcţia unei înţelegeri duhovniceşti, ci şi reîncărcau cu sens, resemnificau termeni sau inscripţii păgâne. Adică deconceptualizau cuvintele-termenii şi le prezentau ca având un nou înţeles şi conţinut. Acest lucru s-a întâmplat şi cu Pavel, care *„a robit"* inscripţia *„Dumnezeului necunoscut" (FA 17, 23)*, adică a eliberat-o, a scăpat-o, a golit-o de conţinutul pe care i-l dădeau păgânii, şi a folosit-o cu un nou înţeles:

„Ai văzut cum a robit înscrisul? Nu ca să facă rău celor ce l-au scris, ci spre mântuirea lor şi spre purtare de grijă. Ce dar? Atenienii, zici tu, au scris aceasta despre Hristos?... aceia l-au scris într-un fel, dar acesta a putut în alt fel să îl schimbe" (Către cei care părăsesc adunarea 4: PG 51, 73).

Cuvintele de mai sus certifică faptul că nu este nevoie nici de *„demitologizare"* (*Entmythologisierung*) în Noul Testament, nici de *„demetaforizare" (Entmetaphorisierung)*, cum ar zice adepţii mai moderaţi ai *„demitologizării"*. Ar fi fost nevoie de acestea dacă autorii biblici nu ar fi avut conştiinţa că prin mijloacele şi structurile create-trecătoare indică adevăruri necreate. Dimpotrivă, aceşti autori încercau în mod conştient să arate în multe moduri că prin cuvintele şi structurile cu

conţinut obişnuit arată altceva, arată adevărul lor.

Prin urmare, datoria tâlcuitorului este dublă: să încerce să cunoască înţelesul comun, obişnuit al cuvintelor şi să înţeleagă ceea ce scriitorul biblic, prin cuvintele-structurile vremii, a vrut să arate, adică *„adâncul ascuns"* al cuvintelor, cum spunea Hrisostom. Tradiţia antiohiană a cercetării istorico-filologice devenea astfel foarte necesară şi Hrisostom a cultivat-o cu surprinzătoare stăruinţă şi dragoste, însă ea constituia primul stadiu al efortului său care, în mod special pentru pasajele dificile şi teologice, ţintea de fapt adâncul ascuns. În orice caz, cu cât mai mare este pogorământul, cu atât mai necesară este şi cercetarea istorico-filologică.

Fără să nimicească viziunea de mai sus a lui Hrisostom, o poziţionare ocazională a sa în problema interpretării şi înţelegerii pasajelor biblice deosebit de grele aminteşte de Origen (vezi *Patrologia* vol. I, p. 395). Tâlcuind Fac. 12, 7, el explică faptul că Dumnezeu, din iubire de oameni, nu a îngăduit să fie arătate toate înţelesurile în mod clar, astfel încât să stârnească interesul nostru şi, prin cercetarea noastră, să dăm şi noi roade:

„Căci pentru aceasta şi Iubitorul de oameni Dumnezeu n-a făcut uşor de înţeles de la prima citire toate cuvintele Sfintei Scripturi, şi nici n-a lăsat să ne fie clare şi lămurite toate, tocmai ca să ne trezească din trândăvie şi să fim cu mare luare aminte, ca aşa să culegem folosul din ele. De obicei rămân mai bine înfipte în mintea noastră cele pe care le găsim cu greu şi după multă cercetare, pe când cele pe care le descoperim uşor zboară iute din inima noastră" (La Facere, Omilia XXXII 1: PG 53, 292/3).

6. Pentru iconomie

Un concept înrudit cu pogorământul, dar mai larg şi mai teologic, este la Hrisostom *iconomia*, care, mărturiseşte el, l-au subliniat *„Părinţii vestiţi"* ai Bisericii. Iconomia presupune neputinţa omului de a primi fără pregătire adevărul revelat, explică *neclaritatea* (ἀσάφεια) cuvintelor Domnului sau dificultatea pe care a întâmpinat-o Domnul în a arăta iudeilor absoluta *„egalitate"* a Sa cu Tatăl, justifică parţialitatea şi etapizarea revelaţiei, influenţează tactica autorilor nou-testamentari şi urmăreşte, desigur, mântuirea omului.

„Nu voia să fie vădit iudeilor, afară de vremea durerilor [naşterii], că din Fecioară Se naşte Hristos. Dar nu vă tulburaţi în legătură cu paradoxul spuselor... Căci dacă [Domnul] a acoperit multe de la început, Fiu al Omului numindu-Se pe Sine, şi nimic din egalitatea Sa cu Tatăl nu ne-a descoperit limpede pe undeva, pentru ce te miri dacă şi aceasta (= referitor la naşterea din Fecioara) a acoperit-o, iconomisind ceva minunat şi mare" (La Mat., Omilia III 1: PG 57, 31-32. Vezi şi Omilia XVI 2: PG 57, 240. La Efes., Omilia VI 3: PG 62, 42).

„Astfel încât noi avem să atribuim o pricină a cuvintelor smerite, o pricină dreaptă şi cuvenită lui Dumnezeu: pogorământul şi faptul de a ne învăţa să fim cu măsură, precum şi mântuirea iconomisită nouă prin el (= prin pogorământ)" (La In., Omilia XXXIX 2: PG 59, 211).

„m-am făcut, zice, iudeilor ca un iudeu, ca pe iudei să-i câştig". Şi cum a fost aceasta? Când s-a tăiat împrejur, ca să nimicească tăierea-împrejur. De aceea n-a spus „iudeu", ci „ca un iudeu", [lucru] care era iconomie" (La I Cor., Omilia XXII 2: PG 61, 183-184).

7. Acțiunea revelatoare a lui Dumnezeu (însuflarea dumnezeiască a Scripturilor). Prorocul „împrumută" limba lui [lui Dumnezeu]

În Vechiul Testament

Acțiunea revelatoare a lui Dumnezeu s-a manifestat inițial prin intermediul oamenilor-prorocilor, în care s-a arătat adevărul lui Dumnezeu ca Ziditor al lumii și voia Lui. La acești proroci și mai ales la Moise revelația s-a făcut în condițiile unor fenomene naturale impresionante, pentru că în felul acesta puteau fi atunci mai ușor primite:

„...la pustie, în Muntele Sinai, foc și fum urcându-se din munte, trâmbița răsunând, tunete și fulgere făcându-se, Moise intrând chiar în [acea] ceață" (La Mat., Omilia I 1: PG 57, 25).

Pentru Vechiul Testament Hrisostom deosebește două etape de activitate revelatoare: 1. cea a lui Moise, care, *„de sus... călăuzit"*, a spus tot ceea ce s-a întâmplat înainte de zidire și după; și 2. cea a celorlalți proroci, care au prezis toate lucrurile din viitorul mai îndepărtat sau mai apropiat. Limbajul prorocilor aparține, desigur, fiecărui proroc, dar ceea ce se indică prin el este al lui Dumnezeu. În ce privește conținutul *„prorocia nu are nimic omenesc" (PG 60, 155).*

„Toți ceilalți proroci fie au spus cele ce vor fi după mult timp, fie cele ce aveau să se întâmple în vremea lor. Iar fericitul acesta (= Moise), care a trăit după multe generații [de la facerea lumii], călăuzit de dreapta cea de sus, s-a învrednicit să spună acele [lucruri] care fuseseră făcute de Stăpânul tuturor înainte de nașterea lui! De aceea a și început spunând așa: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul"... Deci, nu ca și cum am auzi aceasta de la Moise,

ci de la Însuşi Dumnezeul a toate, prin limba lui Moise, aşa vă rog să luăm aminte la cele spus" (La Fac., Omilia II 2: PG 53, 28).

Cuvintele şi limba Vechiului Testament nu sunt *„pur şi simplu"* nişte constructe. Ele sunt caracterizate de Hrisostom drept *„cuvinte" „ale Sfântului Duh"*, deoarece prin limba prorocilor noi Îl auzim vorbind pe Însuşi Dumnezeu:

„Căci nu sunt pur şi simplu nişte cuvinte, ci sunt cuvintele Sfântului Duh, şi de aceea multă este comoara ce se poate găsi şi într-o singură silabă... prin limba prorocilor noi Îl auzim grăind către noi pe Dumnezeu" (La Fac., Omilia XV 1: PG 53, 119).

Toate pasajele, toate cuvintele, chiar şi silabele au o *„bogăţie de sensuri"*, de vreme ce alcătuitorii-prorocii au fost călăuziţi de Sfântul Duh:

„Căci pentru că fericiţii proroci au înfăţişat [lucrurile] făcându-se ecoul Duhului Sfânt, de aceea cele scrise au mare comoară ascunsă în ele... Nu este silabă, nu este o singură cirtă din Scriptură în care să nu se afle comoară pusă în adâncul ei" (La Fac., Omilia XXI 1: PG 53, 175).

Acestea nu înseamnă că avem o revelaţie de cuvânt, că până şi limbajul prorocilor este revelat. Hrisostom doreşte numai să arate că limbajul prorocilor *„înfloreşte îmbelşugat"* harul dumnezeiesc. Ceea ce arată prin aceasta este rezultatul intervenţiei harului dumnezeiesc şi de aceea limba lor are în ea *„putere"* şi *„frumuseţe"* duhovnicească (*PG 53, 341-342*). Sfântul Duh vorbeşte, călăuzindu-l pe proroc, care *„împrumută"*, dă, găseşte limbajul cel mai potrivit:

„[prorocul], făcându-se ecoul (= cuvintelor spuse de Duhul Sfânt), toate ni le grăieşte; şi acela (= prorocul) i-a împrumutat

limba, iar harul Duhului, prin acesta, învaţă firea noastră toate în chip lămurit" (La Fac., Omilia XXI 1: PG 53, 176).

8. Un alt mod de revelare prin Apostoli în Noul Testament

Activitatea revelatoare în Noul Testament s-a realizat într-un mod diferit de cea din Vechiul Testament; fără tunetele şi fumegările din Sinai. Iar aceasta deoarece Apostolii au primit stări şi revelaţii mai înalte. La Cincizecime toate s-au întâmplat cu multă linişte şi la lumina zilei. Desigur, *„glasul/sunetul"* şi limbile *„de foc"* care au însoţit lucrarea revelatoare a Sfântului Duh *(FA 2, 2)* au fost pentru iudeii care erau de faţă, nu pentru a-i convinge pe Apostoli. În Vechiul Testament Moise urcă pe munte şi Dumnezeu coboară la el cu tablele de piatră. Acum, de vreme ce firea omenească (în persoana lui Hristos) s-a suit la *„tronul cel împărătesc"*, Duhul Sfânt coboară în *„cugetul"* Apostolilor. Atunci au fost date poruncile dumnezeieşti, acum se dă Însuşi Sfântul Duh. Când vorbim de textele Sfântului Apostol Pavel presupunem faptul că Hristos Însuşi este cel care *„mişcă sufletul"* lui Pavel pentru a scrie (*PG 61, 624)*. De aceea Apostolii devin *„izvor de învăţături"* şi *„cele zise"* de ei sunt *„de-Dumnezeu-însuflate"* (*PG 59, 31),* de vreme ce tot ceea ce ei au scris au scris *„umpluţi"* de Sfântul Duh sau *„mişcaţi"* de Domnul Însuşi:

„În Noul Testament nu aşa [s-a dat]; nici în pustie, nici în munte, nici cu fum şi întuneric... ci când începea ziua, în casă... cu mult senin toate s-au făcut. Căci celor mai puţin simţitori şi greu de stăpânit le trebuia închipuire trupească, cum au fost...

fumul, glasul de trâmbiță și altele de felul acesta; iar celor mai înalți (= Apostolilor) și mai ascultători, care depășiseră înțelesul celor trupești, nu le mai trebuia nimic din toate acestea. Iar dacă și peste ei s-a făcut sunet, nu pentru Apostoli [a fost], ci pentru iudeii care erau de față, pentru care s-au arătat și limbile de foc... Și în [Testamentul] cel Vechi, suind Moise, așa S-a pogorât Dumnezeu. Iar aici, [suind] firea noastră la cer, sau, mai bine spus, la tronul cel împărătesc fiind ridicată, așa Se pogoară Duhul... Căci Apostolii nu s-au coborât, ca Moise, din munte purtând în mâini table de piatră, ci purtându-L pe Duhul în cuget și o anume comoară și izvor de învățături și daruri duhovnicești (= harisme)... așa, pretutindeni au mers, făcându-se cărți și legi însuflețite prin har... și Matei, umplut de Duhul, a scris ceea ce a scris" (La Mat., Omilia I 1: PG, 57, 15).

„ultimul (= evanghelistul Ioan) a început să scrie, Dumnezeu mișcându-l și sculându-l... De aceea și în continuu își amintește (= Ioan), vrednic de crezare făcând cuvântul și arătând că mișcat de acolo a venit la aceasta. Și știu, zice, că adevărat este ceea ce zice" (La Ioan, Omilia LXXXVIII 2: PG 59, 481).

Realitatea lucrării revelatoare a Sfântului Duh în om este atât de unică și importantă încât nici îngerilor nu li s-a întâmplat ceva asemănător. Ba chiar mai mult: ceea ce este luminat să spună de ex. Evanghelistul Ioan îngerii o află de la el, împreună cu noi, *„prin glasul lui Ioan"*. De aceea toate puterile cerești se minunează de scriitorii nou-testamentari (*PG 59, 26*).

8. Apostolii au fost nevoiți să scrie, dar sunt călăuziți de Sfântul Duh

Asupra Apostolilor nu s-a întâmplat o revelație *„a celor scrise"*, adică a textelor scrise. Ca și în cazul lui Adam,

Dumnezeu nu i-a dat *„scrieri"*, ci i-a vorbit direct, fiindcă Adam avea la început *„cugetul curat"* şi Îl cunoştea pe Dumnezeu. Dumnezeu a trimis *„scrieri"* şi a dat *„table"* atunci când oamenii s-au îndepărtat mult de El. Acum Apostolii, *„în loc de scrieri"* sau table au primit în inima şi cugetul lor chiar pe Duhul, fapt mult mai înalt decât ceea ce s-a întâmplat pe muntele Sinai *(PG 57, 13-14).* Astfel ei au propovăduit şi învăţat cu mult rod pe credincioşi. Când credincioşii au început însă să se abată de la învăţături şi de la *ethos* şi, prin urmare, când Duhul Sfânt a început să plece din inimile lor, Apostolii au fost nevoiţi să scrie pentru a asigura adevărul şi pentru amintirea şi tâlcuirea continuă a învăţăturii, au fost siliţi să compună scrierile nou-testamentare:

„căci Dumnezeu n-a dat ceva scris Apostolilor, ci în loc de scrieri le-a făgăduit că le va da harul Duhului... Iar pentru că oamenii, cu vremea, s-au abătut de la drumul cel drept, unii din pricina învăţăturilor greşite, alţii din pricina vieţii şi a purtărilor, a fost nevoie iarăşi de amintirea scrierilor.... eram datori să vieţuim atât de curat, încât să nu mai fi avut nevoie de scripturi, ci în loc de cărţi să-I fi dat Duhului inimile noastre" (La Mat., Omilia I 1: PG 57, 13-14).

Cu alte cuvinte, dacă credincioşii ar fi trăit şi ar fi mărturisit în conformitate cu cele învăţate de Apostoli, n-ar fi apărut nevoia de a se alcătui texte de către ei. Dar ceea ce ei au scris dintr-o nevoie conţinea şi iniţiativa minţii lor, minte care era însă luminată de Duhul Sfânt, astfel încât, chiar şi pentru a da emfază lucrului, Hrisostom a putut să spună că Scripturile au fost scrise şi trimise de Dumnezeu, că harul Sfântului Duh *„i-a dictat" (ὑπαγόρευε)* lui Pavel *Epistolele* lui. Aceasta explică insistenţa lui Hrisostom în

cercetarea şi evaluarea exactă a fiecărui cuvânt şi a fiecărei silabe atât din Noul, cât şi din Vechiul Testament:

„Toate Scripturile nu de la robi, ci de la Dumnezeu, Stăpânul a toate, s-au trimis a se scrie" (La Gal., Omilia I 7: PG 61, 624).

„nu e nimic de prisos în Sfintele Scripturi, nimic în afara lucrurilor, fie şi o iotă, fie şi o cirtă, ci chiar şi o simplă salutare ne deschide o mare întinsă de înţelesuri... iar scriind Pavel, sau mai degrabă nu Pavel, ci harul Duhului, care dictează epistola..." (La „Îmbrăţişaţi pe Priscilla"... 1: PG 51, 178).

„Nu fără rost ne străduim a cerceta acestea, nici din vreo ambiţie zadarnică, ci pentru ca, cercetând totul cu de-amănuntul în faţa voastră, să vă învăţ că nu trebuie lăsat la o parte nici cel mai mic cuvânt, nici o silabă din cele ce se găsesc în dumnezeieştile Scripturi" (La Fac., Omilia XV 1: PG 53, 119. Vezi şi La Ioan, Omilia XXXVI 1: PG 59, 203).

10. Scriptura conţine „ceea ce e necesar"

Activitatea scriitoricească a autorilor biblici se limitează absolut la *„cele necesare"* şi *„presante"*. În mod special, autorul nou-testamentar vorbeşte numai despre subiecte şi adevăruri care sunt necesare pentru credincioşi. Şi descrie din activitatea Mântuitorului şi explică adevărul numai atât cât credinciosul trebuie să aibă şi să cunoască pentru credinţa dreaptă şi, deci, pentru mântuirea lui. Mai concret, ei au vorbit *„despre toate"* cele *„presante"*, fără să spună *„toate"*. Iar acesta, evident, pentru că scopul Scripturii este ca omul să se mântuiască, nu ca omul să le afle pe toate. Prin urmare, Duhul Sfânt îi lumina pe autorii Scripturii atât cât o cerea mântuirea credincioşilor:

„Scripturile „nu spun nimic mai mult decât ceea ce este de trebuință" (La Evr., Omilia XXII 2: PG 63, 157).

„Şi Ioan arată (= 21, 25) că nu era cu putință a se scrie toate... Cum, deci „despre toate" (FA 1, 1) zice acesta? Dar nu a spus „toate", ci „despre toate", ca şi cum cineva ar grăi în chip necizelat şi grosier; sau despre toate, zice, care ne preocupă şi ne apasă" (La Fapte, Omilia I 3: PG 60, 17).

Faptul că autorii biblici nu au spus toate, ci *„despre toate"* şi, desigur, *„necizelat şi grosier"*, constituie unul din motivele pentru care Hrisostom se osteneşte, căutând *„comoara ascunsă"*, adică *„adâncul"* de sub litera Scripturii, după cum vom vedea.

11. Scriitorul – chitară a Sfântului Duh

În încercarea sa de a explica cum anume este luminat autorul nou-testamentar, cum este mişcat de Dumnezeu, Hrisostom recurge, printre altele, la imaginea lirei sau a chitarei. Evanghelistul Ioan de ex. s-a pregătit pe sine ca să fie o liră binerăsunătoare şi precisă (*ακριβή αρμονική λύρα*), care s-a dat pe sine, cu corzile sale de aur, Sfântului Duh, ca Acela să le lovească şi să cânte la ea. Astfel, ceea ce scrie Ioan este rezultatul acestei loviri, a intervenției Sfântului Duh, care, deoarece cunoaşte *„adâncurile lui Dumnezeu"*, i-a dat lui Ioan o parte din adâncul dumnezeiesc, din tainele negrăite ale lui Dumnezeu pe care nici îngerii nu le ştiau. Prin urmare, Ioan scrie având pe Mângâietorul *„grăind întru sine"*, Care *„aude" „toate"* câte grăieşte Tatăl:

„Căci, ca pe o liră binerăsunătoare şi împodobită cu pietre scumpe, care are corzile de aur, aşa pregătindu-şi el (= Ioan) sufletul, l-a dat Duhului, ca [Acesta] să cânte prin el ceva mare şi înalt... Deci ca pe unul care nu mai este... fiu al lui Zevedeu, ci al Celui care

cunoaşte adâncurile lui Dumnezeu, al Duhului zic, Care loveşte această liră, aşa să-l ascultăm. Căci nimic omenesc nu ne va spune, ci din adâncurile cele duhovniceşti... din acele [taine] negrăite pe care nici îngerii... nu le-au ştiut. Căci şi aceştia împreună cu noi, prin glasul lui Ioan şi prin noi, au aflat cele pe care le ştim... Iar toate acestea cu acrivie ni le spune acesta (= Ioan), prieten fiind al Împăratului Însuşi; ba mai degrabă chiar pe El având-L în sine grăind şi chiar de la El auzind toate cele pe care Acela [le cunoaşte] de la Tatăl... pe Duhul îl are vorbind în sine... pe Cel care aşa, cu acrivie, cunoaşte cele ale lui Dumnezeu, precum sufletul oamenilor a cunoscut cele ale sale" (La Ioan, Omilia I 1-2: PG 59, 26-27).

12. Adevărul de sub literă: adâncul ascuns al literei

O premiză fundamentală pentru înţelegerea celui mai însemnat principiu ermineutic al lui Hrisostom despre adâncul ascuns al pasajelor biblice şi despre nevoia de luminare a interpretului de către Sfântul Duh o constituie faptul că litera Scripturii este numai un *semnificant (σημαντικόν)* şi *„indicator" (δηλωτικόν)* al adevărului, în timp ce, în sinea lui, adevărul Scripturii indicat prin literă este inepuizabil. *„Mintea"*, adâncul Scripturii, nu se va înţelege niciodată pe deplin, câtă vreme adevărul indicat este infinit, iar interpretul-teologul are posibilităţi limitate.

„Căci nu este cu putinţă, nu este cu putinţă a se deşerta vreodată mintea Scripturii; ea este un izvor care nu are sfârşit" (La Fapte, Omilia XIX 5: PG 60, 156)

De nenumărate ori Hrisostom repetă convingerea sa că în Scripturi există o *„comoară mare... în adânc ascunsă" (PG 54, 414)*. O bogăţie de sensuri gândeşte că există sub fiecare cuvânt, al cărui adânc trebuie cercetat pentru a fi înţeles, pentru a fi câştigat:

„Vă rog însă pe toţi să nu treceţi cu uşurinţă pe lângă cele scrise în Dumnezeieştile Scripturi. Căci nu-i nici un cuvânt scris în Scriptură care să nu cuprindă în el multă bogăţie de idei; şi, pentru că fericiţii proroci au înfăţişat [lucrurile] făcându-se ecoul Duhului Sfânt, de aceea cele scrise au mare comoară ascunsă în ele... Nu este silabă, nu este o singură cirtă din Scriptură, în care să nu se afle comoară pusă în adâncul ei" (La Fac. XXI 1: PG 53, 175).

„... să ne întrebăm în legătură cu cuvântul şi să coborâm spre adâncul înţelesurilor" (La „Părinte, de este cu putinţă..." 1: PG 51, 31. Vezi şi PG 51, 18).

Lucrul căutat de tâlcuitor se află în adâncul cuvintelor biblice, înăuntrul cărora există un adânc deoarece ele au fost folosite de autorii lor luminaţi de Sfântul Duh. Hrisostom nu spune că aceste cuvinte au fost alese de Sfântul Duh, dar în nici un caz nu propune părăsirea cuvintelor, a literei. El caută ca ele să nu fie privite simplu, ca simple litere, lipsite de un înţeles mai adânc, de care se poate apropia numai cel credincios:

„Cei ce citesc simplu literele (= Sfintei Scripturi), cred că sunt simple litere şi că nimic altceva nu mai au în plus; iar cei care prin ochii credinţei le învaţă deplin, încredinţând focului Duhului cugetul lor, toate li se văd limpede, ca de aur" (Către cei care pledează pentru cuvinte multe...: PG 51, 126).

13. „Litera" nu trebuie trecută uşor cu vederea, dar ea nu limitează adevărul

A nu neglija litera Scripturii pare să fie un principiu de neîncălcat pentru Hrisostom. Astfel, el aseamănă textul biblic cu un loc umezit, umed, care are sub el un izvor de apă. Pentru a găsi cineva apa, trebuie să sape în locul cel umed, în

punctul în care pare să fie o cantitate mai mare de apă, şi să afle dacă este vorba despre un izvor sau doar despre umezeală.

Căci după cum într-o ţarină care are umezeală, oriunde va săpa cineva ţâşnesc izvoare de pretutindeni, tot aşa şi în ţarina Scripturilor, dacă vei face o deschizătură, râuri multe vei vedea ieşind... să ne pregătim aşadar cugetul pentru primirea învăţăturii, ca să scoată curgerile duhovniceşti" (La „Iar Saul suflând...": PG 51, 124)

Desigur, Hrisostom caracterizează uneori drept *„cuvinte nevrednice"* expresiile antropomorfe folosite pentru Dumnezeu (de exemplu: *„Cel ce este în sânul Tatălui": In. 1, 18).* Însă aici el vrea să arate că cuvântul *„sân"* nu are nici cel mai mic corespondent în adevăr şi că prin el, ajutaţi şi de alte pasaje din Scriptură, noi trebuie neapărat să ne înălţăm la realitatea veşniciei şi iubirii dumnezeieşti, dând la o parte reprezentarea umană pe care o arată acest cuvânt (*PG 59, 100).* Sunt situaţiile în care el consideră foarte primejdioasă interpretarea *„după literă"* (*κατὰ γράμμα*), deoarece aceasta va duce la ideea că Dumnezeu are caracteristici omeneşti (*PG 59, 97).*

14. Trei puncte stabile ale ermineuticii. „Semnificantul".

Avem, aşadar, trei puncte stabile în ermineutica lui Hrisostom: valoarea relativă a literei, adâncul de sub literă şi pricina arătării adâncului, care este lucrarea luminătoare a Sfântului Duh. Dacă am folosi o concepţie capadociană despre limbaj (vezi S. G. Papadopoulos, *Teologie şi limbă,* Caterini 1988, pp. 59-62) şi terminologia filosofică actuală am putea spune că pentru Hrisostom litera-cuvântul Scripturii constituie *semnificantul.* Însă *semnificantul* nu se identifică cu *semnificatul,* cum ar vrea filosofia analitică şi aproape

totalitatea sistemelor filosofice. În teologie, ca semnificant, litera-cuvântul este numai indicatoare a adevărului, pe care nici nu-l defineşte-delimitează, nici nu-l epuizează. Din acest motiv oricine se autolimitează la cuvânt eşuează:

„Căci de se va ocupa cineva numai cu literele şi nu va căuta nimic mai mult decât literele mult va păcătui" (Împotriva Anomeilor VIII 1: PG 48, 769).

Interpretarea „după literă" este nepotrivită în multe situaţii:

„Dacă fără cercetare va auzi cineva cele spuse în ele (= în Scripturi) şi va primi toate aşa cum sunt spuse, după literă, multe lucruri absurde va bănui despre Dumnezeu" (La Ioan, Omilia XV 1: PG 59, 97).

15. Inepuizabilul Scripturii. Litera este un indicator şi un semnificant, nu ceva cuprinzător adevărului.

Convingerea lui Hrisostom că cuvântul este numai indicator şi semnificant, nu cuprinzător al adevărului, presupune şi cele spuse mai amănunţit despre Scriptură ca izvor inepuizabil. Ceea ce este indicat de cuvântul biblic are o lărgime, adâncime şi înălţime nedefinibilă; constituie o realitate care numai în parte poate fi cunoscută de om şi niciodată nu poate fi exprimată în chip desăvârşit:

„Căci nu este cu putinţă, nu este cu putinţă a se deşerta vreodată mintea Scripturii; ea este izvor care nu are sfârşit... Căci cu cât se ocupă cineva mai mult cu acestea (= cu Scripturile), cu atât mai ascuţit/subţire vede, cu atât priveşte deja lumina curată" (La Fapte, Omilia XIX 5: PG 60, 156).

„Este cu neputinţă a se deşerta toate (= cele ale Scripturii). Căci (Scriptura) izvorăşte neîncetat puterea apelor dumnezeieşti, care niciodată nu se seacă, nici nu se cheltuieşte" (Despre Anna V 2: PG 54, 671).

Acestea sunt valabile deoarece ceea ce cuvântul indică este numai o faţă a adevărului dumnezeiesc sau a voii lui Dumnezeu, pe care Însuşi Duhul Sfânt o arată în mintea şi în inima autorului biblic. Prin urmare, fiind dumnezeiesc, adevărul rămâne totdeauna inepuizabil. Însă autorul biblic, deoarece adevărul îi priveşte pe toţi oamenii şi pentru că arătarea lui se face pentru a ajunge la toţi, este dator, ca un instrument al lui Dumnezeu, să lucreze de la sine pentru a alege limbajul, cuvântul, prin care va indica ceea ce i s-a arătat.

Adevărul însă, din care autorul biblic a arătat o parte, oricât de mult ar fi el înţeles de tâlcuitorul teolog, va rămâne de nedesluşit în ce priveşte întregul lui, totdeauna va mai exista *„mai mult"*-ul *(τὸ πλέον)* adevărului. *„Mai mult"*-ul îl va căuta fiecare tâlcuitor ulterior, dar *„iarăşi"* niciodată nu îl va epuiza, pentru că într-un fel sau altul adevărul este infinit.

16. Relativitatea limbajului-literei

Hrisostom nu studiază teoretic legătura adevărului (*semnificatului*) cu limba (*semnificantul*). Dar presupune ca ceva absolut relativitatea limbii (*a cuvintelor – „a literelor)* atunci când foloseşte exemple precum cel al frunzelor unui copac, care ascund roadele. Frunzele nu se identifică nici parţial, nici total cu rodul pe care îl descoperă şi din care gustă cineva dacă se uită sub frunze:

„Ei bine, dat fiind că văd şi acum nişte înţelesuri ascunse sub slove ca sub nişte frunze, haide ca şi pe acestea, folosind cuvântul în locul secerii, să le culegem până la unul – că via odată culeasă, rămâne goală de roade, numai cu frunzele; iar via cea duhovnicească a dumnezeieştilor Scripturi nu este aşa, ci dacă luăm tot ce se arată, mai mult rămâne. Mulţi au vorbit şi înaintea mea despre aceste lucruri, mulţi vor vorbi, poate, şi după mine – dar nimeni nu va putea goli toată bogăţia, fiindcă aşa este firea acestei îmbelşugări: cu cât sapă cineva mai adânc, cu atât vor izvorî mai mult dumnezeieştile înţelesuri, fiindcă Scriptura este izvor care nu seacă niciodată" (La Lazăr, Omilia IV 1: PG 48, 1006-1007).

17. Ce anume constituie mai concret „adâncul ascuns"

Pentru a înţelege ce presupune Hrisostom mai exact prin principiul său ermineutic formulat în diverse moduri despre adâncul ascuns, vom aminti câteva exemple de interpretare a unor pasaje concrete.

a. În *Ieşire 3, 13-14* Moise cere de la Dumnezeu să-i spună ce trebuie să răspundă dacă îl vor întreba cei din neamul lui cine l-a trimis la ei. Iar Dumnezeu îi spune să răspundă: *„Cel ce este m-a trimis pe mine la voi"*. Participiul *„[Cel] care este"* (ὤν) din acest pasaj are pentru Hrisostom un adânc extraordinar, fiind un semnificant al faptului de a exista *„pururea"*, întotdeauna, *„fără început"*, *„la modul propriu/absolut" (κυρίως)* şi *„cu adevărat" (ὄντως)*. Sub litera Scripturii există aici acel *„dintotdeauna/veşnic" (τὸ ἀΐδιον)* al lui Dumnezeu-Tatăl, adevărul existenţei *dintotdeauna* sau al *veşniciei* lui Dumnezeu. Acelaşi adânc, acelaşi adevăr îl caută şi îl găseşte tâlcuitorul şi în alte pasaje, cum

ar fi *Ioan 1, 1: „la început era Cuvântul"*. Şi aici litera are adâncime. În timp ce din punct de vedere literar litera arată numai faptul că Logosul era la început, teologul luminat ajunge la adevărul că Logosul era dintotdeauna, *„pururea"*, nu doar la început. Litera celor două pasaje filologic şi lingvistic nu duce neapărat la adevărul veşniciei, la care ajunge totuşi tâlcuitorul şi, desigur, întreaga tradiţie a Bisericii:

„Vrei să afli şi veşnicia (τὸ ἀΐδιον)?... (= lui Moise) i se porunceşte să spună: „Cel ce este m-a trimis pe mine". Iar „[Cel] ce este" este un 'semnificant' al lui 'a fi veşnic' şi al lui 'a fi fără de început' şi al lui 'a fi cu adevărat (ὄντως) şi la modul absolut (κυρίως)'. Aceasta o arată şi 'la început era', fiind arătător al lui a fi veşnic. Deci prin aceasta se vede că Ioan foloseşte aici spusa arătând că Fiul este fără de început şi veşnic în sânul Tatălui" (La Ioan, Omilia XV 2: PG 59, 99-100).

Cuvintele textelor biblice, *„graiurile" (τὰ ῥήματα)* sunt *„nevrednice"* să exprime la propriu adevărul presupus de autorii lor de-Dumnezeu-însuflaţi. De aceea foarte corect Hrisostom foloseşte cuvintele numai ca *„semnificante"* şi *„indicatoare"* ale adevărului (*Ibidem*).

b. Un adânc caută şi găseşte Hrisostom şi în cuvintele Domnului *„îngerii lor pururea văd faţa Tatălui Meu Celui din ceruri" (Mt. 18, 10).* Dumnezeu-Tatăl nu are o faţă cu trăsături anume, dar îngerii, care au fire curată şi veghetoare, pot să-şi *„înfăţişeze" (φαντάζονται*[17]*) „înţelesul/conceptul" (τὴν ἔννοιαν),* realitatea, pe Dumnezeu:

---

[17] *A-şi înfăţişa* nu cu sensul de *a-şi închipui,* ci cu sensul de *a vedea cu ochii minţii.*

„Căci ce înseamnă acesta? Că Dumnezeu are față sau că Se cuprinde în ceruri? Dar nimeni să nu fie atât de nebun încât să spună acestea. Care este așadar înțelesul cuvintelor (= Mat. 18, 10)? Așa cum atunci când zice: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu", el zice, [de fapt, de vederea cea cu cugetul, cea cu putință nouă, și de înțelesul (τὴν ἔννοιαν) cel despre Dumnezeu, tot așa și în cazul îngerilor vrea să spună că prin firea lor curată și veghetoare nimic altceva [nu fac] decât că pe Dumnezeu pururea și-L înfățișează[18]*" (La Ioan, Omilia XV 2: PG 59, 98-99).*

c. Un adânc complex descoperă în pasajul *„Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut" (In. 1, 18).* Cercetând Hrisostom și alte texte biblice, cum ar fi *Is. 6, 1* și *Mt. 5, 8,* în care se indică posibilitatea vederii lui Dumnezeu, constată că aici este vorba despre *„vederea și priceperea" (θεωρίαν καὶ κατάληψιν) „cu acrivie"*, cunoașterea absolută și ființială a lui Dumnezeu-Tatăl, a Cărui fire o cunoaște numai Dumnezeu-Fiul (*„căci precum pe Mine Mă cunoaște Tatăl și Eu cunosc pe Tatăl": In. 10, 15).* Oamenii Îl cunosc, desigur, pe Dumnezeu-Tatăl, dar numai atât cât le îngăduie

---

[18] Nu este vorba despre o *fantasia* fără conținut, o nălucire, ci de lucrarea imaginației pusă în mișcare de lucrarea Harului, prin care îngerii văd chipul lui Dumnezeu, și-L „în-chipuie" (vezi Pr Stăniloae)
„imaginatia dragostei își are o sursă infinită în îmbrăcarea semenului cu trăsăturile celor mai înalte însusiri, pentru că toate si le poate însusi în mod actual semenul nostru aflându-se în legătură cu Hristos, izvorul tuturor virtutilor si fiind ajutat de puterea dragostei noastre care-l face să-si descopere infinitul si prin el infinitul lui Dumnezeu. (Ascetica p.299)
Cunoastere nestiutoare

firea, niciodată la măsura şi în modul în care Îl cunoaşte Fiul. Făcând trimitere la pasajul *„nimeni nu cunoaşte pe Tatăl, fără numai Fiul" (Mt. 11, 27)* Hrisostom explică:

„Ce înseamnă aceasta? Că toţi suntem în necunoştinţă? Să nu fie! Ci că nimeni nu L-a cunoscut precum Fiul. Deci aşa cum mulţi L-au văzut potrivit vederii îngăduite lor, dar fiinţa [Lui] nimeni nu a văzut-o, tot aşa şi acum, toţi Îl ştim pe Dumnezeu, dar fiinţa [Lui] nimeni nu ştie ce poate fi, afară de Cel ce S-a născut din El. Căci „cunoaştere" numeşte aici vederea şi priceperea cu acrivie, la fel cu cea pe care Tatăl o are despre Fiul" (La Ioan, Omilia XV 2: PG 59, 99).

d. În cuvintele *„Cel ce este în sânurile Tatălui"* din acelaşi pasaj el caută de asemenea un *„adânc"*, adică un adevăr, pe care cuvântul *„sân" (κόλπος)* nu-l poate defini sau descrie din punct de vedere al limbajului. Acest adânc este pentru Hrisostom legătura naturală, de fire, dintre Tatăl şi Fiul şi, deci, egalitatea lor. Cel ce citeşte cuvântul *„sân"* nu se duce cu mintea neapărat la realitatea legăturii de fire a Tatălui cu Fiul. În plus, tâlcuitorul explică faptul că dacă Evanghelistul nu ar fi vrut să arate identitatea de fiinţă între Tatăl şi Fiul, atunci ar fi spus *„Fiul, Care L-a văzut, Acela L-a tâlcuit"* în loc de *„Cel ce este în sânul Tatălui" (Ibidem).*

e. În cazul pasajului *„căci Fiul Omului are să vină în slava Tatălui Său" (Mt. 16, 27)* Hrisostom caută adâncul cuvântului *slavă* (δόξα), care, câtă vreme este una şi pentru Tatăl şi pentru Fiul, presupune o fiinţă unică şi comună a Lor. Pornind aşadar de la această constatare făcută asupra limbajului, exegetul ajunge nu numai la slava comună, ci şi la fiinţa comună:

„iar dacă slava [este] una, vădit că şi fiinţa [este] una" (La Mt., Omilia XXXV 4: PG 58, 544).

f. Încercând să tâlcuiască nu atât textul, cât discursul, oportunitatea întregii *„cărţi a naşterii lui Iisus Hristos, Fiul lui David, Fiul lui Avraam..." (Mt. 1, 1-16)*, sub prezentarea părut simplistă a arborelui genealogic al Domnului, Hrisostom constată *„mult adânc de înţelesuri"*. Explică faptul că genealogia are *„o pricină... mai tainică şi mai de negrăit"*, care constă în protejarea Fecioarei, pe care iudeii ar fi ucis-o cu pietre pentru adulter *(PG 57, 31)* dacă ar fi auzit că a născut ca fecioară, fapt pe care l-ar fi interpretat greşit, câtă vreme au ajuns să-L înţeleagă greşit pe Domnul Însuşi, pe Care, deoarece vindeca îndrăciţi, Îl considerau *„îndrăcit"*.

g. Aşa cum caută adâncul în diferite pasaje biblice, tot aşa în altele cercetează înţelesurile *„umbrite" (PG 59, 97)*, pe care le identifică însă cu *„adâncul"*. Dăm aici ca exemple faptul că înţelege autocaracterizarea Domnului ca *„Fiul Omului"* ca fiind voit umbrită, întunecată. Deoarece oamenii de atunci L-ar fi înţeles greşit, El nu le-a descoperit întotdeauna şi cu claritate *„egalitatea"* Sa cu Tatăl. Şi tot întunecare consideră şi intenţia Evanghelistului de a acoperi-ascunde naşterea din Fecioară prin genealogie:

„Căci dacă [Domnul] pe multe le-a umbrit de la început, Fiu al Omului numindu-Se pe Sine, şi nici nu ne-a descoperit peste tot lămurit egalitatea Sa cu Tatăl, ce te minunezi dacă şi aceasta a umbrit-o deocamdată, urmărind cu iconomie ceva minunat şi mare? Şi care este acel lucru minunat, zici? Să o scape

pe Fecioara şi s-o ferească de bănuiala vicleană " (La Mt., Omilia III 1: PG 57, 31-32)

În fine, observăm că *„adâncul"* din texte şi cuvinte este caracterizat de Hrisostom drept *„comoară ascunsă"* sau *„înţeles tainic"*, *„de negrăit"* şi *„duhovnicesc"*.

18. Iluminarea personală a tâlcuitorului

Adâncul ascuns al Scripturii, adică faptul că sub cuvinte există un adânc şi o lărgime de înţelesuri, Hrisostom îl explică corect. Omul – autorul biblic *„împrumută"* lui Dumnezeu cuvintele şi, prin acestea, se arată adevărul. Scriitorul mai întâi este călăuzit, *„aude"* (*„ἐνηχεῖται"*) adevărul de la Duhul Sfânt şi apoi alege cuvintele pentru a scrie:

„şi pentru că fericiţii proroci au înfăţişat [lucrurile] făcându-se ascultători Duhului Sfânt, de aceea cele scrise prin Duhul (= Scripturile) au mare comoară ascunsă în ele... acesta (= prorocul) I-a împrumutat şi limba, iar Harul Duhului, prin acesta, învaţă firea noastră toate în chip lămurit" (*La Fac. XXI 1: PG 53, 175*).

Prin urmare, ceea ce este arătat-scris prin mijloace zidite-omeneşti, adică prin limbaj, este adevărul nezidit, care nu este înţeles de mintea zidită a omului. De aceea şi Hrisostom, deşi ca antiohian era crescut prin metoda istorico-filologică, a susţinut cu claritate că pentru înţelegerea Scripturii nu se cere (*«δεῖται»= este trebuinţă*) *„înţelepciune"* omenească, ci *„descoperire"*, *„luminare"*, călăuzirea Sfântului Duh:

„Pentru aceasta se cade nouă ca, povăţuiţi de Harul de sus şi primind luminarea de la Sfântul Duh, aşa să ne apropiem de dumnezeieştile cuvinte. Căci nu de înţelepciune omenească are trebuinţă dumnezeiasca Scriptură pentru înţelegerea celor scrise

[într-însa], ci de descoperirea Duhului, ca, aflând mintea adevărată a celor puse acolo, mult folos să primim de acolo" (La Fac., Omilia XXI 1: PG 53, 175).

Desigur, el consideră de prisos înţelepciunea omenească, adică metoda istorico-filologică, dar pentru situaţiile adâncului în sine, ale adevărului ascuns şi, evident, şi pentru credinţa creştinului în adevărul Scripturii, a cărui acceptare nu depinde de cunoaşterea datelor lui istorico-filologice. Pentru că *„akolouthia"*, cercetarea istorico-literară, după cum vom vedea, el o evaluează excepţional şi o foloseşte ca o introducere şi pregătire pentru înţelegerea Scripturii. Cunoaşterea datelor istorico-filologice este ceea ce interpretul, ca om, poate aduce la abordarea Scripturii, de dragul căreia el este dator să se ostenească, să studieze şi să cerceteze cu *„acrivie"*, cu *„ştiinţă"* şi *„artă" (PG 59, 127 şi 229; PG 63, 74).*

Dar mai mult decât aceste cunoştinţe se cere multă rugăciune şi *„priveghere"*, curăţire duhovnicească şi multă dedicare acestei lucrări de înţelegere a Scripturii, pentru care fapt grijile lumeşti trebuie înlăturate şi mintea adunată cu evlavie asupra acestei ţinte.

„Multă grijă ne trebuieşte, fraţilor, multă priveghere, ca să putem vedea adâncul dumnezeieştilor Scripturi. Căci nu uşor, nici dormind, se poate afla voia lor, ci trebuie cercetare cu scumpete, trebuie şi rugăciune stăruitoare" (La Ioan, Omilia XXI 1: PG 59, 127).

„Pentru că nu este cu putinţă să câştige cineva de aici ceva mare decât dacă mai întâi îşi curăţă sufletul" (La Ioan, Omilia I 3: PG 59, 27-28).

Dacă omul care are premizele de mai sus va căuta ajutorul lui Dumnezeu, îl va primi şi va putea să *„privească în adânc"*,

să *„exploreze"*, să *„sondeze" (κατοπτεύει)* adâncul Scripturilor. Aceasta se întâmplă pentru că Dumnezeu intră şi se înstăpâneşte (*„ἐμβατεύει"*[19]) în inima omului. De acolo *„luminează cugetul"*, *„străluceşte mintea"*, fapt care înseamnă de la sine că Sfântul Duh *„descoperă" (ἀποκαλύπτει)*, *„dezvăluie" (ἐκκαλύπτει)* ceva din adâncul Scripturii, din cele pe care nu le ştim. Lucrarea de iluminare sau de luminare a gândirii sau altfel spus călăuzirea minţii în înţelegerea *„celor scrise în Scriptură"* în general şi a adâncului Scripturii în special este lucrarea Sfântului Duh:

„Dacă nu avem om care să ne fie dascăl, atunci Însuşi Stăpânul, de sus înstăpânindu-Se (ἐμβατεύων) în inimile noastre, ne luminează cugetul, ne străluceşte mintea, descoperă ceea ce este ascuns, ni se face dascăl al celor ce nu ştim. Numai să vrem să facem tot ce depinde de noi... Deci, când luăm în mâini o carte duhovnicească, încordându-ne cugetul şi adunându-ne mintea şi lăsând la o parte tot gândul lumesc, aşa să facem citirea, cu multă evlavie, cu multă rugăciune, ca să putem fi călăuziţi de Sfântul Duh la înţelegerea celor scrise" (La Fac., Omilia XXXV 1: PG 53, 321-322).

„căci şi avem un Stăpân iubitor de oameni, Care, când vede că ne îngrijim, că ardem de dorul înţelegerii dumnezeieştilor cuvinte, nu ne mai lasă să avem nevoie de altcineva, ci îndată ne luminează mintea, ne dăruieşte lumina Lui şi... toată învăţătura cea adevărată o pune în sufletul nostru... haideţi, dar, ca şi noi să alergăm la El şi ajutorul (înrâurirea - ῥοπή) de la El să-l căpătăm, ca şi El, urmându-Şi iubirea Sa de oameni, să ne lumineze mintea, spre a cerceta puterea dumnezeieştilor Scripturi" (La Fac., Omilia XXIV 1: PG 53, 206-207).

---

[19] Cuvântul înseamnă a păşi înăuntru sau peste ceva, a intra într-o corabie ca proprietar al ei, de unde, a lua în stăpânire moştenirea (n. tr.).

Este evident că ceea ce spune la modul general sfinţitul tâlcuitor în legătură cu rugăciunea, privegherea şi ştiinţa interpretării ne conduce către propria lui experienţă, aşa cum o trăia el întotdeauna, dar mai ales cum a trăit-o în cei şase ani în care a vieţuit ca monah şi anahoret; atunci, când priveghea atât de mult (se şi discută, de altfel, dacă se odihnea mai mult de două-trei ore pe zi).

În câteva cazuri Hrisostom lasă să se întrevadă mai multe despre sine, amintind astfel de Grigorie Teologul care, cu şapte ani mai înainte, în vara anului 380, la Constantinopol, şi-a permis să mărturisească faptul că tot ceea ce explica el despre dumnezeirea Sfântului Duh era o *„luminare" (ἔλλαμψιν)* pe care a primit-o chiar de la Sfântul Duh *(vezi Cuvântul XXXI 33: PG 36, 171).* Pe la 387-388 şi Hrisostom, vorbind şi explicând antiohienilor textele biblice, a declarat clar că toate cele spuse nu sunt ale lui şi nu se datorează capacităţilor sale filologice şi priceperii în retorică, ci el vorbeşte ceea ce-l însuflă harul Sfântului Duh:

„căci nu sunt ale noastre cele grăite, ci [grăim] cele pe care ni le însuflă harul Duhului" (Către poporul Antiohian, Omilia I 1: PG 49, 17).

Şi devine şi mai concret, particularizând însuflarea şi indicând-o prin verbul *„a dărui" (χορηγῶ).* Antiohienii vor auzi de la Hrisostom ceea ce harul dumnezeiesc îi va dărui pentru zidirea lor duhovnicească:

„căci nici nu grăim cele ale noastre, ci cele pe care harul lui Dumnezeu, pentru iubirea Lui de oameni şi pentru zidirea noastră, ni le va dărui" (La Fac., Omilia XLV 6: PG 54, 414).

Lucrarea revelatoare a lui Dumnezeu se extinde chiar şi asupra acelor creştini simpli care, deşi caută, nu găsesc

un învăţător înţelept şi luminat ca să le explice locurile dificile şi neclare din Scriptură. Atunci Dumnezeu, văzând râvna lor şi *„privegherea" (ἀγρυπνία)* lor, îi învaţă prin descoperire cele pe care ei caută să le înţeleagă:

„dacă om nu (= se va găsi să te) înveţe ceea ce nu înţelegi, Însuşi (= Dumnezeu) îţi va descoperi negreşit" (La Lazăr, III 3: PG 48, 995).

Deoarece are o adâncă experienţă personală a ceea ce este luminarea lăuntrică, Hrisostom face uşor diferenţa între ghicitorul păgân şi prorocul însuflat de Dumnezeu. O caracteristică a celui dintâi este extazul (*«τὸ ἐξεστηκέναι» - faptul de a-şi ieşi din sine*), efortul de a ieşi din sine, de a cădea în extaz, când nu mai are control asupra sinelui propriu, când este tulburat cu totul şi nu mai are conştiinţa spuselor sale. Dimpotrivă, prorocul primeşte luminarea în fiinţa sa, fără extaz, îşi are mintea în priveghere, are control asupra sinelui, este liniştit şi ştie exact ceea ce spune:

Ghicitorul *„nu ştie nimic din ceea ce spune. Căci aceasta este propriu ghicitorului: a fi afară din sine, a suferi starea [aceea] în chip silit... a fi târât ca un nebun. Iar prorocul nu este aşa, ci cu cugetul treaz şi cu aşezare înţelepţită şi ştiind ceea ce spune, aşa spune toate" (La I Cor., Omilia XXIX 1: PG 61, 241).*

19. Interpretează corect deoarece crede corect

Constatarea adâncului în textele biblice şi înţelegerea acestui adânc – prin urmare abordarea adevărului care există acolo ca o comoară – presupune o infinită libertate de mişcare a teologului tâlcuitor. Tâlcuitorul poate să realizeze multe, însă acestea depind de propria metodologie şi pregătire duhovnicească şi de lucrarea luminatoare a

Sfântului Duh. Spaţiul în care el doreşte să se mişte, de vreme ce cuvintele scripturistice arată adevărul infinit, este cu adevărat infinit. Problema pe care interpreţii o ridică de obicei este dacă mişcarea tâlcuitorului Hrisostom către adânc este influenţată de datele cunoscute ale Scripturii sau de Tradiţia Bisericii, adică de învăţătura ei (de dogmele ei).

Făcând o lucrare de tâlcuire sau teologhisind pentru a-i înfrunta pe eretici, el pare să fie distras de la datele biblice şi să meargă hotărâtor înspre învăţătura dogmatică a Bisericii. Aceasta este însă o evaluare superficială, deoarece Hrisostom îşi face tâlcuirea ca un purtător al Tradiţiei şi teologhiseşte întotdeauna ca un biblist. Este biblic deoarece este tradiţional; şi este tradiţional pentru că este biblic, câtă vreme adevărul, şi în Scriptură şi în Tradiţie, este unul singur. Problema sa este legătura sa cu adevărul, dacă crede şi dacă are experienţa acestui adevăr unic şi singular. În conştiinţa sa Scriptura şi Tradiţia sunt ceva unitar, chiar dacă sunt deosebite în mod convenţional. În Tradiţie avem exact acelaşi adevăr, numai că apare mai extinsă cunoaşterea noastră. Fiecare tâlcuitor-teolog care dispune de o credinţă înflăcărată, asemeni celor de dinaintea lui, caută şi abordează adâncul ascuns, cel de sub literă, cu alte cuvinte cunoaşte cumva mai mult acelaşi adevăr dintotdeauna, cel arătat prin cuvintele Scripturii.

Întrebarea, prin urmare, dacă Hrisostom începe de la Scriptură sau de la dogmă nu l-a preocupat pe el însuşi. El trăia atât de unitar şi adânc Scriptura şi Tradiţia încât se poate constata că: a devenit un mare tâlcuitor pentru că primea cu desăvârşire Tradiţia. Şi a devenit un mare teolog pentru că a fost un minunat tâlcuitor. Ceea ce ridică semne de întrebare

în legătură cu aceasta este lipsa trimiterilor lui Hrisostom la tâlcuitori mai vechi, pe care cu siguranță îi cunoaște, dar foarte rar îi amintește, iar aceasta la modul general și nedefinit:

„Căci nu al meu este cuvântul, ci al părinților noștri, a bărbaților minunați și însemnați" (La Mt., Omilia III 1: PG 57, 31).

„zic unii dintre cei care au cercetat acestea cu acrivie" (Ibidem, PG 57, 35).

Cercetând cu atenție Omiliile lui antieretice și modul în care obișnuiește să facă interpretarea, se poate observa că pentru autorul lor este de la sine înțeles faptul că ereticii au denaturat litera și duhul Scripturii. Și când Hrisostom caută pasaje pentru a-i respinge, este sigur că așa stau lucrurile în Scriptură, chiar dacă trebuie să meargă mai departe la adâncul lor ascuns (vezi de ex. *PG 53, 44-45; PG 59, 229; PG 61, 545-546 și 617-618).*

În cazurile de denaturare și interpretare greșită de către eretici a pasajelor biblice care prezintă neclarități și dificultăți, el este în stare să facă trimiteri și să cerceteze laolaltă cel mai mare cu putință număr de pasaje biblice referitoare la acea problemă, astfel încât pare să se dovedească cel mai mare dascăl al principiului *„Scriptura se interpretează de Scriptură"*. Și aceasta este tot o evaluare superficială. Hrisostom face trimitere deodată la multe astfel de pasaje, dar tâlcuiește corect Scriptura în principal pentru că are o credință ortodoxă tradițională, care îl ajută să înțeleagă corect, *„în chip vrednic de Dumnezeu" (θεοπρεπῶς)*, duhul Scripturii și, în mod special, duhul pasajelor ei denaturate de eretici. De altfel, alegerea unor pasaje biblice pentru a interpreta un alt pasaj *(PG 61, 314)* presupune înțelegerea corectă și a unuia și a

celorlalte pasaje conexe, fapt care nu este asigurat numai de cunoaşterea datelor istorico-literare. De aceea şi principiul atât de promovat *„Scriptura se interpretează de Scriptură"* (principiu ermineutic aplicat atât de oratorii greci pentru o interpretare mai suportabilă a lui Homer: *„Homer pe Homer se lămureşte")* este folositor, dar nu rezolvă el singur problema înţelegerii corecte a Scripturii. Litera Scripturii rămâne fără doar şi poate literă *„simplă" (ψιλόν)* dacă mintea omului nu este aprinsă de Sfântul Duh; numai atunci el înţelege adâncul de înţelesuri:

„... în dumnezeieştile Scripturi, cei ce citesc simplu literele (= Sfintei Scripturi) cred că sunt litere simple şi că nimic altceva nu mai au în plus; iar cei ce prin ochii credinţei le învaţă deplin, focului Duhului încredinţând cugetul lor, toate li se văd clar, ca de aur" (Către cei care pledează pentru cuvinte multe...: PG 51, 126)

20. *„Akolouthia"*: folosirea şi lărgirea metodei istorico-literare

De la toţi dascălii săi – cei creştini, Diodor şi Carterie, şi cei păgâni, Libanius şi Andragathios – Hrisostom a învăţat să dea atenţie literei oricărui text. Astfel că Hrisostom respecta deosebit de mult litera Sfintei Scripturi, fără ca aceasta să însemne că s-a simţit vreodată obligat să accepte înţelesul comun al cuvintelor, deoarece uneori cuvântul are un înţeles mai adânc, diferit de cel comun:

„unele dintre cele ce sunt acolo trebuie luate precum sunt zise, altele dimpotrivă" (La Psalmi, XLIV 1: PG 55, 209).

Cuvintele sunt *„duhovniceşti"*, au putere sau presupun şi ascund înţelesuri mai adânci, astfel încât el poate remarca emfatic:

„duhovniceşti fiind cuvintele Scripturii" (PG 61, 597).

Tocmai această componentă *„duhovnicească"* sau adâncul înţelesului îl obligă să devină în primul rând un stăruitor interpret al tuturor datelor literare, de limbaj, istorice, sociale, religioase, filosofice, cosmologice, astrologice etc., care este posibil să contribuie la pregătirea interpretului în vederea abordării şi cunoaşterii înţelesului mai adânc al pasajului. Toate aceste elemente trebuie neapărat să fie cunoscute, deoarece contribuie la explicarea diferenţelor dintre cărţile sau pasajele Scripturii, care constituie însă o unitate incontestabilă, de vreme ce toate părţile ei sunt rezultatul aceleiaşi puteri dumnezeieşti:

„căci putere dumnezeiască era cea care făcea şi izbândea toate la toţi" (La Mat., Omilia I 4: PG 57, 18).

Fiecare parte sau frază a Scripturii Hrisostom o înţelege ca pe un mădular al întregului ei, subliniind *„înrudirea"* mădularelor care aparţin aceluiaşi trup:

Fiecare *„parte... strigă cu putere înrudirea cu întregul trup... aşa se poate vedea şi la Scripturi, în fiecare parte din ele iese la iveală înrudirea cu întregul" (La Mat., Omilia I 3: PG 57, 17-18).*

De aceea, mai ales pasajele greu de înţeles nu trebuie tâlcuite separat, ci cu ajutorul pasajelor uşor de priceput şi conexe. Fiecare frază şi cuvânt din Scriptură devin folositoare pentru înţelegerea altei fraze sau cuvânt şi, în consecinţă, contribuie la înţelegerea întregului Scripturii. Această concepţie (cercul hermeneutic – *hermineutische Zirkel,* cum ar spune savanţii contemporani) există ca formă la Aristotel, dar Hrisostom o întemeiază pe o bază nouă, adică pe faptul că toate părţile Scripturii au fost scrise cu însuflarea Sfântului Duh. În ciuda acestui fapt,

care constituie un principiu hermeneutic cu multiple semnificații, elementele metodei istorico-literare sunt necesare și, desigur, Hrisostom le îmbogățește și le descrie pe toate împreună prin termenul *Akolouthia.* Trebuie, desigur, să se sublinieze faptul că majoritatea textelor biblice se înțeleg cu ajutorul acestei *akolouthia,* care uneori ajunge până la încercarea de a restabili textul.

Termenul *akolouthia,* care este folosit și de predecesorii lui, mai ales de Grigorie de Nyssa († 394), care a scris aproape în aceeași vreme cu Hrisostom, este acum lărgit și pentru prima dată îmbogățit atât de mult. Prin acest termen, Sfântul Ioan indică în general premizele hermeneutice și în special ordinea, procesul și tactica pe care o urmează Scriptura; indică legile care o guvernează, modurile în care ea se exprimă, firul roșu pe care îl constatăm în ea, rațiunea dezvoltării iconomiei dumnezeiești. Se indică chiar și probleme de isagogie, în parte chiar specializate. Avem, așadar, o sistematizare a conținutului termenului de *akolouthia*:

a. În primul rând elementele generale ale *akolouthiei* sunt particularizate în elemente *introductive* la textele biblice.

Sunt studiate genurile *literare* ale cărților, adică dacă este vorba despre prorocie, istorisire, parabolă, alegorie, poezie, epistolă, evanghelie sau apocalipsă. În anumite cazuri, cum ar fi *Omiliile* sale la *Faptele Apostolilor* și la *Corinteni,* elementele sale de isagogie sunt atât de multe și de atâtea feluri încât dau o imagine în relief a vieții Bisericii primare.

Sunt cercetate premizele autorului, starea lui duhovnicească, scopul lui, intenția lui mai adâncă, modalitățile de expresie pe care le folosește și tipul temei lui.

Sunt explicate premizele ascultătorilor sau destinatarilor sau cititorilor, receptivitatea lor, condiţiile lor de viaţă, capacitatea lor de înţelegere, neputinţele şi posibilele lor reacţii.

Este remarcat şi valorificat întotdeauna locul şi timpul alcătuirii cărţilor şi, legat de aceasta, se subliniază semnificaţia acestor date pentru înţelegerea conţinutului unei cărţi.

Analizează adeseori forma limbajului textului şi uneori operează restaurarea lui. Însă ignoră limba ebraică, foloseşte la mâna a doua elemente din ea, cunoaşte limba siriacă, care îi devine folositoare, are conştiinţa dificultăţii de redare a textului ebraic original într-o altă limbă – prin urmare şi în greaca Septuagintei – şi sporadic recurge la alte traduceri cunoscute ale Vechiului Testament:

„Trebuie mai întâi să aflăm cine a scris cartea. Căci acesta este „metoda" (akolouthia) celei mai bune cercetări, mai întâi a vedea pe cel ce a scris, dacă este om sau este Dumnezeu. De este om, să nu ne supunem... dar dacă este Dumnezeu, să primim... nimic de la oameni aflând, ci de la Dumnezeu prin oameni. Trebuie aşadar să cercetăm cine este cel ce a scris, şi când a scris, şi despre cine, şi pentru care pricină s-a legiuit să se citească acest text la praznicul acesta... căci şi acest lucru este folositor... pentru care pricină are acest titlu, „Faptele Apostolilor"..." (Către cei care au părăsit... şi pentru a nu trece în fugă peste titlurile Scripturilor 3: PG 51, 71).

„Avem nevoie de multă atenţie, sau mai degrabă de harul lui Dumnezeu, ca să nu rămânem la cuvintele simple. Pentru că aşa se rătăcesc şi ereticii, că nu cercetează nici scopul celui ce vorbeşte, nici dispoziţia ascultătorilor. Deci, dacă nu adăugăm nici acestea, nici acelea, cum ar fi timpurile, locurile şi opinia ascultătorilor, multe lucruri absurde vor urma" (La Ioan, Omilia

XL 1: PG 59, 229. Vezi şi PG 51, 101).

„Căci cu cât se ocupă cineva mai mult cu acestea (= cu Scripturile), cu atât mai ascuţit/subţire vede, cu atât vede deja lumina curată. Iată câte zic eu: Ce este prorocia? Spuneţi! Ce sunt istorisirile? Ce este parabola? Ce este alegoria? Ce este typos-ul? Ce este simbolul? Ce sunt Evangheliile? (La Fapte, Omilia XIX 5: PG 60, 156).

b. În al doilea rând, componente speciale ale *akolouthiei* sunt:

- înţelegerea *„însuşirilor" (ἰδιώματα)* şi a *„legilor" (νόμοι)* Scripturii. Prin aceşti termeni, pe care nu-i lămureşte foarte mult, el înţelege ceea ce în filosofia contemporană a limbajului (*filosofia analitică şi structuralism)* numim structuri socio-filosofice, religioase, cosmologice şi în primul rând structuri de limbaj.

- o examinare amănunţită a sensurilor diferite ale unui cuvânt, a căror încărcătură dată de-a lungul veacurilor, locurilor şi uzanţelor diferă puternic.

- o deosebire între sensul comun al cuvântului şi sensul *„potrivit lui Dumnezeu" (θεοπρεπές)* al acestuia, o deosebire între cele spuse *„în chip smerit"* şi cele spus *„în chip înalt"*.

- remarcarea şi explicarea diferenţelor sau nepotrivirilor între autorii biblici în ceea ce priveşte evenimente şi mai ales în ceea ce priveşte conţinutul de sens al unor cuvinte.

„Aşa şi cei ce nu cunosc 'metoda' (akolouthia) dumnezeieştilor Scripturi, nici nu cercetează însuşirile şi legile ei, ci trec peste toate fără grijă şi într-un singur mod, amestecând aur cu pământ, nu vor afla niciodată comoara aşezată într-însa. Şi am spus acestea acum pentru că pasajul dinaintea noastră are mult aur, nu vădit vederii, ci acoperit de sus cu multă nelimpezime. De aceea trebuie ca, săpând adânc şi curăţind deplin, să mergem la [părţile] cele adevărate

ale înţelesurilor. (La Ioan, Omilia XL 1: PG 59, 229. Vezi şi 376)

„Căci unul este cuvântul, dar multe sunt cele arătate prin el" (La II Cor., Omilia XXIX 2: PG 61, 598)

Ca să evaluăm extensiunea şi adâncimea hrisostomicului *akolouthia*, deci contribuţia lui la cercetarea istorico-literară a textelor biblice, notăm aici un lucru pe care îl observăm cu surprindere: Hrisostom s-a apucat mai întâi să arate ordinea în care au fost compuse *Epistolele* lui Pavel şi să le dateze. Această ordine, desigur, cu mici abateri, este şi astăzi acceptată de bibliştii neextremişti.

21. Anagogie (nu erminie alegorică) pentru progresul moral al credincioşilor

Tactica ermineutică a lui Hrisostom i-a preocupat pe cercetători atât în cazul tâlcuirii *Parabolelor* Domnului, cât şi în înţelegerea antropomorfismelor Scripturii. În general se crede că el tâlcuieşte alegoric parabolele şi antropomorfismele, dar aceasta este o înţelegere greşită, din următoarele motive:

a. Hrisostom însuşi îşi caracterizează drept *anagogie* acea interpretare care, pornind de la exemple şi forme omeneşti, găseşte o motivaţie simplă să înveţe ceva despre Dumnezeu şi legătura Lui cu omul.

b. Depăşirea *„istoriei"* şi a formelor biblice lumeşti se face pe baza Scripturii însăşi. În interpretarea unei *Parabole* Hrisostom urmăreşte înţelegerea ei pe care o conţine sau o presupune Scriptura însăşi. Prin urmare el nu reîncarcă textul cu sens, ca să avem dreptul să vorbim despre aplicarea

unei erminii alegorice a *Parabolei* de către Hrisostom. Şi chiar când, pornind de la datele *Parabolei*, el arată ceva mai mult decât *„scopul" Parabolei* în sine, acest lucru se întâmplă cu moderaţie şi numai din raţiuni de formare a caracterului, nu pentru a resemnifica teologic textul biblic. Interpretarea alegorică înseamnă căutarea unui sens mai înalt care vine să înlocuiască sensul acela pe care îl conţine Scriptura. Interpretarea anagogică înseamnă înţelegere în general a scopului şi premizelor unei *Parabole* sau a unei fraze din Scriptură.

c. *Parabolele* sunt înţelese ca exemple pe care Domnul le-a folosit, El Însuşi dându-le şi *scopul* lor, care numai acesta trebuie să-i preocupe pe credincioşi, nu relatarea *„cuvânt cu cuvânt"*. Scopul *Parabolelor* este de a-i face pe oameni *„mai osârduitori"* şi mai buni, de a le trezi mintea şi de a înfăţişa *„mai cu emfază"* învăţătura ziditoare a Domnului.

„parabolă era ceea ce s-a spus. Pentru că nu trebuie să iscodim toate cele din parabole cuvânt cu cuvânt, ci, aflând scopul pentru care s-a alcătuit [aceasta], pe acesta să-l culegem şi să nu căutăm nimic mai mult. Pentru care pricină s-a alcătuit această parabolă? Şi ce vrea să dovedească? [Vrea] să-i facă mai osârduitori pe cei ce la adânci bătrâneţe se schimbă şi ajung mai buni..." (La Mat., Omilia LXIV 3: PG 58, 613)

„...trezeşte, prin pildă, cugetul celor ce aud... Şi nu numai pentru aceasta le grăieşte în pilde, ci şi pentru a-şi face mai puternic cuvântul Său, şi pentru a-l pune mai bogat în amintirea [noastră], şi pentru a aduce lucrurile la vedere" (La Mat., Omilia XLIV 2: PG 57, 467).

d. La fel, şi antropomorfismele din Vechiul şi Noul Testament au, chiar dacă indirectă, o explicaţie a raţiunii lor chiar în Scriptură. Cu ajutorul *akolouthiei*, adică a metodei

istorico-literare lărgite şi îmbogăţite, se pot înţelege uşor formulări de tipul *„săltaţi munţilor"* şi *„strigaţi lui Dumnezeu"*, ca o expresie a bucuriei nemăsurate, nimic mai mult.

„Iar Psalmul (= 46) pe amândouă le porunceşte, şi pe „a bate din palme" şi pe „a striga". Ce înseamnă dar cele spuse? Nimic altceva decât că se arată bucuria şi însemnul biruinţei... Iar Isaia pune copacii să facă acelaşi lucru (55, 12). Şi tot el, iarăşi, spune că munţii şi dealurile saltă, nu ca să ne gândim că munţii saltă şi dealurile... ci ca să ne învăţăm covârşirea bucuriei. Astfel se poate vedea şi în cazul oamenilor. Dar pentru ce n-a spus „bucuraţi-vă şi săltaţi", ci „bateţi din palme" şi „strigaţi [daţi chiot]"? Ca să ne arate bucuria cea cu covârşire... Pe bună dreptate ar înţelege cineva psalmul potrivit anagogiei, ridicându-se mai presus de simpla istorisire. Căci chiar dacă îşi are începutul şi pornirea de la cele simţite, totuşi îl călăuzeşte pe ascultător la cele înţelegătoare. Căci ceea ce am spus şi mai înainte, aceea spun şi acum: unele [lucruri din Scriptură] trebuie luate aşa cum s-au spus, altele dimpotrivă de cum sunt. " (La Psalmul XLVI 1: PG 55, 208-209).

e. Antropomorfismele lui Pavel Hrisostom le înţelege tot cu ajutorul lui Pavel, care în textele sale conexe oferă o interpretare clară. Desigur, Hrisostom remarcă faptul că Pavel foloseşte un anume limbaj pentru Dumnezeirea în sine şi altul pentru iconomia dumnezeiască, adică pentru lucrarea lui Dumnezeu de mântuire a omului.

„căci este nevoie să spunem mai întâi şi scopul lui Pavel şi socotinţa (γνώμη), care pretutindeni se poate găsi strălucind, şi abia după aceea să adăugăm şi dezlegarea. Căci şi aceasta contribuie la rezolvare. Deci care este socotinţa lui Pavel şi care este obiceiul

acestuia? Într-un fel vorbeşte când discută numai despre dumnezeire şi în alt fel când aduce cuvântul înspre iconomie..." (La I Cor., Omilia XXXIX 4: PG 61, 338).

22. Structura Omiliilor interpretative

Sfântul Ioan Hrisostom a interpretat Scripturile din 378/380 până în anul exilării sale (404) în condiţii pe care le cunoaştem foarte puţin. De obicei ignorăm condiţiile în care s-a desfăşurat lucrarea sa interpretativă săvârşită în afara cadrului *Liturghiei* din Duminici şi de la pomenirea Sfinţilor.

Cum este şi firesc, interpretarea Scripturii uneori în cadrul *Liturghiei* şi alteori în cadrul adunărilor speciale ale credincioşilor veniţi numai să asculte tâlcuirea presupune şi impune o diferenţă mai mică sau mai mare în structura discursului tâlcuitorului. În cel de-al doilea caz, tâlcuitorul avea libertatea să se ocupe mai mult de probleme introductive, de isagogie, să devină mai minuţios în timpul explicării anumitor probleme, ba chiar să-şi organizeze învăţătura mai inductiv, câtă vreme ascultătorii săi nu dispuneau de o foarte mare educaţie în acest sens, nu aveau toţi o Scriptură proprie iar cei care aveau citeau puţin. Hrisostom însuşi dă uneori imagini ale acestei tactici pe care o aplică (de ex. *Că folositoare este citirea Scripturilor... 2: PG 51, 90; La Col., Omilia IX 1: PG 62, 361).*

Întreaga sa operă interpretativă s-a înfăţişat sub formă de *Omilie,* care este dominată de dorinţa de a-i zidi duhovniceşte pe credincioşi printr-o analiză cât se poate mai adâncă şi mai amănunţită a conţinutului Scripturii. Această analiză însă necesită o manieră sistematică de lucru şi elemente care

se potrivesc comentariului ştiinţific şi care există cu adevărat în *Omiliile* lui Hrisostom, dar nu totdeauna şi nu într-un mod sistematic. Un alt element deosebit de important – care defineşte totodată şi structura *Omiliei* interpretative – îl constituie analizele teologice în sine. Acestea sunt uneori pozitive, pentru căutarea duhului pasajului biblic sau a unui cuvânt din acesta, alteori negative, pentru înfruntarea părerilor greşite. De asemenea, purcede şi la dezvoltarea subiectelor teologice care preocupă pe ascultătorii săi, chiar dacă textul biblic pe care îl tâlcuieşte nu se pretează direct pentru un astfel de tip de teologie; pur şi simplu el găseşte un prilej pentru aceasta, fie pornind de la text, fie de la altceva.

Acelaşi lucru se întâmplă, de regulă, cu partea strict edificatoare a *Omiliei*. Adică o parte din ea, a cărei întindere diferă – de la 1/3 până la 2/3 din întreg –, este dedicată unor scopuri predicatoriale practice, cu analize morale, care nu se leagă neapărat de textul biblic interpretat de la care a pornit *Omilia*.

În general, tâlcuind un text biblic, Hrisostom analizează condiţiile scrierii şi conţinutul textului, face cateheză, teologhiseşte, zideşte duhovniceşte, sfătuieşte, se apără, combate şi istoriseşte lucrările minunate ale lui Dumnezeu mai ales prin prezentarea lucrării iconomiei dumnezeieşti.

Omiliile la diverse texte biblice sunt unele mai scurte, altele mai lungi. De exemplu, *Omiliile la Matei* durau cam 40-45 de minute, în timp ce cele la *Ioan* cam 15 minute.

Dacă ar fi să căutăm o structură stabilă şi exact repetată în *Omiliile* interpretative nu vom fi satisfăcuţi pe de-a-ntregul. Constatăm totuşi că, de obicei, el aşează ca un frontispiciu al *Omiliilor* un pasaj de două sau trei versete,

pe care inițial le cercetează ca un întreg și apoi trece mai departe la versetele separate și la frazele lor. Astfel, analizează prima parte a pasajului și apoi trece mai departe la partea a doua sau a treia a acestuia. Avem, cu alte cuvinte, o interpretare treptată, cu o evoluție anume, care însă nu are un ritm stabil, fiindcă poate insera și examinarea altor pasaje biblice sau poate reveni de exemplu la prima parte a aceluiași pasaj.

Ca exemple aducem tactica pe care o urmează în tâlcuirea *Epistolei I către Corinteni 12, 1*: Examinează evenimentele și condițiile care l-au silit pe Pavel să scrie. Stăruie asupra faptului că pricina dificultății în a înțelege pasajul este necunoașterea acelor evenimente. Prezintă critic disputele și greutățile credincioșilor-receptorilor lui Pavel. Se referă combativ la comportamentul păgânilor și încearcă să arate diferența dintre prorocie și ghicitură. După acestea trece mai departe la explicarea în sine a pasajului, câte o jumătate de verset sau câte un cuvânt. Și, deși trecuse mai departe, revine ca să cerceteze și cealaltă parte a hemistihului precedent sau a cuvântului. De asemenea, revine la problema introductivă și analizează starea sufletească a cititorilor epistolei lui Pavel, timp în care, găsind ocazia, analizează starea duhovnicească a ascultătorilor antiohieni. Bineînțeles, mai există și partea edificatoare (*Omilia XXIX: PG 61, 239-249)*.

23. A impus în Biserică tipul său de interpretare

Tipul de interpretare practicat de Hrisostom, așa cum am văzut cu ajutorul textelor, este în mod cert o depășire a școlii antiohiene, constituind totodată și o culme și o prelucrare a acelor elemente pe care le avem la Sfântul Atanasie cel Mare

şi mai mult la Capadocieni. Teologia cu multe semnificaţii a *„frumuseţii ascunse"* (*της ἀποθέτου κάλλους*) a Scripturii de la Sfântul Grigorie Teologul (vezi *Patrologia* II, pp. 502-503), pe care acesta a remarcat-o, dar n-a dezvoltat-o prea mult, a ajuns prin Hrisostom o tactică ermineutică emblematică de căutare, cu luminarea Sfântului Duh, a adâncului teologic ascuns al pasajelor importante, mai ales din Noul Testament, care se referă la Sfânta Treime şi la iconomia dumnezeiască în general. Această tactică a dat un înalt caracter teologic erminiei istorico-literare antiohiene, care avea mai ales interese de natură morală. Totodată Hrisostom a lărgit mult metoda istorico-literară dominantă şi sub termenul *akolouthia* cuprinde elementele isagogiei ştiinţifice contemporane (la un text biblic) şi multe lucruri din ermineutica vremurilor mai noi. Astfel, de exemplu, remarcă structuri, încearcă destructuralizarea lor şi constată că cuvântul biblic este un *semnificant (σημαντικόν)* şi un *indicator (δηλωτικόν)* al adevărului, pe care nu îl epuizează şi cu care nu se identifică.

Toată această tactică s-a dezvoltat şi organizat pe baze atât de stabile, produse ale gândirii Bisericii şi conforme cu această gândire, încât tâlcuitorii Bisericii de mai târziu l-au urmat pe Hrisostom ca pe un model şi canon de valabilitate absolută. Adică ermineutica lui teologică, aplicată în extensiunea cea mai mare cu putinţă asupra celor mai hotărâtoare cărţi ale Scripturii, a devenit ermineutica Bisericii.

O premiză neapărat necesară pentru înţelegerea principalului principiu ermineutic al lui Hrisostom despre adâncul ascuns al pasajelor biblice şi despre nevoia luminării tâlcuitorului de către Duhul Sfânt, este faptul că litera Scripturii este numai un *semnificant şi indicator* al adevărului şi,

prin urmare, adevărul Scripturii, cel numai indicat prin literă, este inepuizabil. *„Mintea"*, adâncul Scripturii, nu va fi niciodată înţeles pe deplin, de vreme ce adevărul indicat este infinit, iar tâlcuitorul-teolog are posibilităţi limitate.

„Căci nu are, nu are să se sfârşească niciodată mintea Scripturilor; ea este un izvor care nu are capăt" (La Fapte, Omilia XIX 5: PG 60, 156).

Capitolul al Cincilea

Sfânta Treime şi „Venirea" Sfântului Duh

1. Deosebirea şi legătura ipostasurilor dumnezeieşti

În Antiohia şi în climatul ei spiritual fuseseră testate şi mai ales fuseseră propuse sinodal toate soluţiile cunoscute pentru depăşirea prăpastiei care separa învăţătura Sinodului I ecumenic şi învăţătura greşită a lui Arie. Aceste soluţii făceau favoruri, desigur, lui Arie şi, mai mult sau mai puţin, subminau credinţa de la Niceea. Hrisostom, care sigur cunoştea aceste soluţii, susţinea Niceea *(omousion= deofiinţimea)* şi cunoştea, cel puţin în linii generale, şi teologia Capadocienilor. Cunoştea mai ales distincţia dintre cele trei Ipostasuri dumnezeieşti şi fiinţa cea una în Dumnezeu. El a fost primul teolog necapadocian care a întrezărit importanţa absolută a acestei distincţii şi care a analizat-o şi aplicat-o la scară largă. Acest lucru se vede din modul în care a înţeles pnevmatologia post-atanasiană, la adâncirea căreia a contribuit şi el, având ca premiză teologia celor trei Ipostasuri distincte.

Cu toate acestea, în textele sale, deşi este un niceean convins, foloseşte arareori pentru Fiul termenul niceean foarte clar *deofiinţă,* folosind mai des termenii semiarieni neutrii şi populari din spaţiul antiohian: *asemenea în toate (ὅμοιος κατὰ πάντα)* sau *întru nimic neschimbată având asemănarea (ἀπαράλλακτον ἔχοντα ὁμοιότητα)* sau *asemănător după fiinţă*

(ὅμοιος κατὰ τὴν οὐσίαν) (PG 53, 72). Se întâmplă însă ca în acelaşi text şi chiar în acelaşi paragraf să întâlnim concomitent şi termenul *deofiinţă* şi termenii arianizanţi şi deosebirea între cele trei Ipostasuri, care au aceeaşi fire. Grăitoare în acest sens este *Cateheza I,* în care el cere mărturisirea:

„şi în Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Lui Cel Unul-Născut, Cel ce este întru toate asemenea şi egal cu Tatăl şi întru nimic neschimbată având asemănarea cu El, Cel deofiinţă şi cunoscut în ipostas propriu... fiecare (= Tatăl, Fiul, Duhul) rămânând în propriul ipostas, are aceeaşi putere... Duhul Sfânt este de aceeaşi vrednicie (= cu Tatăl şi cu Fiul) " (Cateheza I 21-23: SCh 50bis, pp. 119-120).

Hrisostom preferă să arate deofiinţimea Fiului şi a Duhului prin adjectivele *„deocinste (ὁμότιμος)", „egal în cinste (ἰσότιμος)"* şi *„egal, deopotrivă (ἴσος)",* sau prin formulări de genul *„nu de altă fiinţă"* şi *„una este puterea Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh" (PG 59, 471. PG 52, 408. PG 63, 159. PG 60, 173. PG 55, 199 şi 258).*

Dintr-un anume motiv foloseşte foarte des termenul *„putere, stăpânire (ἐξουσία)",* mai ales când vrea să arate deofiinţimea Duhului (*PG 61, 614*). De asemenea, în textele sale apar şi mărturisiri de credinţă foarte clare despre deofiinţimea celor trei Persoane:

„Căci una fiind fiinţa, vădit este că şi stăpânia (αὐθεντία) este una. Şi fiind deopotrivă cinstită vrednicia acestora, şi puterea şi stăpânia (ἐξουσία) lor este una." (La Cincizecime, Omilia II 1: PG 50, 463)

„... una este fiinţa Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh" (Cateheza II 26: SCh 50bis, p. 147).

La adevărul deofiinţimii ajunge şi pornind de la energiile dumnezeieşti sau darurile sau harul dumnezeiesc, care este comun celor trei persoane, deşi arată stăruitor Ipostasurile dumnezeieşti ca fiind deosebite, a căror fiinţă are *„aceeaşi cinstire (ὁμοτιμία)"* şi *„egalitate (ἰσότητα)":*

„Ai văzut cum arată că nici o deosebire [nu este] între darurile Tatălui şi ale Fiului şi ale Duhului Sfânt? Nu contopind ipostasurile – să nu fie – ci scoţând la iveală aceeaşi cinste a fiinţei" (La I Cor., Omilia XXIX: PG 61, 244. Vezi şi La Rom., Omilia XV 3: PG 60, 543-544).

„Astfel cele ale Treimii [sunt] nedespărţite; şi nu numai a Duhului este împărtăşirea, [căci] s-a aflat şi a Fiului; şi nu [numai] al Fiului este harul, ci şi al Tatălui şi al Sfântului Duh... Şi spun acestea nu contopind ipostasurile - departe de mine! – ci ştiind şi ceea ce este propriu şi separat al acestora, şi unitatea fiinţei" (La II Cor., Omilia XXX 2: PG 61, 608).

Lucrările sau energiile dumnezeieşti comune presupun o voinţă comună a celor trei Persoane:

„nu este o altă voie a Fiului decât cea a Tatălui" (La Matei, Omilia XXIV 10: PG 57, 321).

Toate acestea ne conving că Hrisostom teologhisea ca un niceean conştient şi ca un purtător şi transmiţător al teologiei capadociene. Dar folosea mult terminologia oarecum blândă, inofensivă şi bivalentă a Antiohiei, deoarece aceasta era familiară auditoriului. Şi pentru că spera ca prin aceasta să atragă pe creştinii inofensivi care cugetau arian. Şi pentru că nu era în pericolul de a fi considerat arian câtă vreme, prin inserţiile sale şi folosirea – chiar dacă rară, dar paralelă – a termenului *deofiinţă,* arăta limpede poziţionarea

sa teologică. Trebuie să reamintim aici însă că, începând cu Sfântul Atanasie cel Mare († 373) şi până la Sfântul Vasile cel Mare († 379), folosirea termenului deofiinţă era rară în comparaţie cu termenii amintiţi mai sus. În special Sfântul Vasile nu foloseşte niciodată pentru Sfântul Duh termenul *deofiinţă*, preferând, din raţiuni pastorale (*„ale iconomiei")*, alţi termeni cu aceeaşi putere.

2. Prezenţa concomitentă a celor trei Ipostasuri.

Promovarea adevărului despre deosebirea ipostasurilor năştea bănuiala de politeism. Aceasta era contracarată în general prin accentuarea firii unice. De altfel, este foarte cunoscută dificultatea pe care a întâmpinat-o chiar Sfântul Atanasie în a promova cu claritate distincţia dintre fire şi ipostasuri, acesta temându-se că prin susţinerea unui ipostas distinct va fi obligat să accepte şi o fiinţă distinctă. Aceeaşi frică i-a făcut şi pe Părinţii de la Sinodul I Ecumenic (325) să anatematizeze pe cei care credeau că Fiul are un ipostas deosebit de cel al Tatălui. Prelucrarea teologică dusese, prin capadocieni, la deosebirea teologică lipsită de pericole între firea dumnezeiască şi ipostasuri. Şi Hrisostom a fost printre primii care a înţeles şi adoptat această teologie, cu toate că contextul în care ea s-a dezvoltat şi apoi s-a teologhisit era ostil. Nici dascălul său, Diodor, nici apolinariştii din Antiohia, nici eustaţienii prin Paulin, nici Ieronim, care a trăit câţiva ani acolo şi, bineînţeles, nici arienii care erau la putere nu priveau cu ochi buni o astfel de poziţie a lui Hrisostom, care a reuşit să depăşească presiunea puternică a lumii în care se mişca. Hrisostom a

accentuat mai ales prezenţa totală, concomitentă şi deodată a celor trei Ipostasuri dumnezeieşti. Ele sunt distincte, dar în mod tainic, acolo unde este unul din Ipostasurile Dumnezeieşti, acolo este întreaga Treime, adică şi celelalte două Persoane, unite *„în chip nedespărţit"*:

„Nu este Duhul de faţă, fără să fie de faţă şi Hristos. Căci unde este de faţă unul din Ipostasurile Treimii, toată Treimea este de faţă. Căci este nedespărţită în Sine şi este unită în chip desăvârşit" (La Rom., Omilia XIII 8: PG 60, 519).

Şi cu toate că Ipostasurile coexistă pretutindeni şi totdeauna, şi cu toate că au *„voie" (θέλημα)* sau *„voire" (βούλημα)* comună datorită firii lor comune, ele rămân Tatăl ca Tată, Fiul ca Fiu şi Duhul ca Duh *(La Matei, Omilia LVI 11: PG 58, 553-554)*, adică îşi păstrează concomitent specificitatea lor ipostatică.

Mai concret, în legătură cu prezenţa Sfântului Duh în Hristos, Hrisostom a stăruit asupra faptului că Duhul Îl acoperea-umplea pe Hristos chiar de la începutul iconomiei Lui dumnezeieşti, adică din clipa în care Duhul a venit peste Fecioara Maria (*Mat. 1, 18; Lc. 1, 35*).

„Atunci a venit în pântecele fecioresc şi l-a făcut templu pe acela, iar acum în sufletele apostoleşti..." (La Fapte, Omilia I 5: PG 60, 21).

Prin urmare, Hristos a fost întotdeauna plin de Duhul Sfânt, iar acum, de la Cincizecime, Duhul acţionează - Se sălăşluieşte şi în sufletele Apostolilor, ale credincioşilor în general. Hrisostom insista asupra legăturii adânci dintre Hristos şi Duhul, mai degrabă reacţionând la hristologia periculoasă a antiohienilor – şi în speţă a lui Teodor de Mopsuestia, care credea că Hristos Îl primea pe Duhul

oarecum ocazional, atunci când voia să-l învingă pe satana sau să facă vreo minune *(PG 66, 966B)*. Coexistența de dinaintea veacurilor a Duhului cu Cuvântului dumnezeiesc, dar mai ales prezența Sa în Hristos, deci şi în firea Lui omenească, este o premiză absolută a posibilității omului de a primi pe Sfântul Duh în sufletul lui.

3. „Numirile" – cuvintele sunt semnificante ale lucrărilor dumnezeieşti

Uşurința cu care Hrisostom recurge la folosirea multor cuvinte-termeni sau formulări pentru a exprima legătura Fiului şi a Duhului Sfânt cu Tatăl este impresionantă şi naşte întrebări, cărora el însuşi le dă o explicație. Folosirea multiplă a cuvintelor se dovedeşte necesară deoarece despre ființa lui Dumnezeu, care este numai una, nu putem spune nimic, de vreme ce nu o cunoaştem. Şi pentru că nu o cunoaştem, nu putem găsi vreun cuvânt care să o explice-descrie. Însă, în ciuda acestui fapt, Dumnezeu nu ne este necunoscut *(PG 59, 99)*. El Se descoperă şi Se arată nouă prin lucrările Sale, acestea fiind ceea ce noi ştim de la Dumnezeu. Prin urmare, cuvintele (termenii) sau *„numirile"* pe care le folosim pentru Dumnezeu indică în general lucrările dumnezeieşti, iconomia Sa dumnezeiască pentru mântuirea omului. Astfel cuvintele noastre sau numirile despre Dumnezeu sunt *semnificante* ale lucrărilor lui Dumnezeu, nu ale firii Lui. Şi, bineînțeles, numirile pot fi multe fiindcă multe sunt lucrările dumnezeieşti pe care le indică.

„Despre Dumnezeu este cuvântul nostru, despre Care nici a spune, nici a gândi după vrednicie nu este cu putință. De aceea

nici acesta nu pune nicăieri vreun nume ființei – fiindcă nu este cu putință să spunem ce este Dumnezeu în ceea ce privește ființa – ci pretutindeni ni-L arată din lucrările Lui... și, în general, nu este de ajuns un singur nume, nici două sau trei, nici mai multe, ca să poată învăța cele despre Dumnezeu. Ci îi place ca prin multe să poată, chiar dacă neclar, să prindă în pumn cele specifice Lui" (La Ioan, Omilia II 3: PG 59, 34).

Când doi sau mai mulți oameni au o gândire sau părere comună despre același lucru (adevăr) ei pot folosi pentru același lucru aceleași cuvinte, deoarece cuvintele în sine nu asigură și identitatea de gândire sau de părere. Dar dacă oamenii au ceea ce este necesar, adică identitatea de părere în legătură cu lucrurile, cu realitățile, atunci este îngăduită și folosirea diferitelor numiri pentru indicarea acelorași realități. Această

„Căci aceste numiri sunt indicatoare ale lucrărilor Lui" (La Psalmi, XL 4: PG 55, 190).

Observațiile lui Hrisostom care arată că nu se presupune o analogie între cuvinte (*„numiri"*) și lucruri au o însemnătate extraordinară. Cuvintele sunt în urma lucrurilor, după cum cel dintâi a remarcat Sfântul Atanasie cel Mare (*PG 26, 152. Vezi Patrologia II, p. 276).* Numai poziție dobândește multiple semnificații pentru teologie și, desigur, pentru înțelegerea procesului de dobândire a aceleiași percepții de către grupurile de credincioși, care sunt purtătorii tradițiilor lingvistice, filosofice și în general culturale diferite. Cu alte cuvinte, Hrisostom subliniază care trebuie să fie temelia pentru unitatea reală în Biserică și câtă îngăduință și discernământ trebuie să aibă credincioșii încât să

înțeleagă și să accepte în mod reciproc diversele moduri de exprimare ale aceluiași adevăr.

Hrisostom înaintează și mai mult în această problematică, deoarece cunoaște și respinge poziția filosofilor, care presupuneau o înrudire (*κοινωνία – împărtășire sau comuniune*) între lucruri și numiri – cuvinte. El este primul teolog al Bisericii care subliniază diferența dintre teologie și filosofie în această temă importantă. Aproape în aceeași perioadă Grigorie Teologul remarca faptul că teologul, folosind termeni filosofici, îi încarcă pe aceștia cu un conținut diferit de cel pe care îl au în filosofie. (Vezi Styl. Papadopoulos, *Grigorie Teologul și premisele pnevmatologiei sale,* Atena 1980[2], p. 89-90. Grigorie Teologul, *Cuvântul XXIX 23: PG 36, 76-77).* Acum Hrisostom face o incizie mai adâncă și o analiză mai amănunțită. Din acea perioadă Hrisostom întrevedea concepția mijindă în spațiul filosofic în general și tacit acceptată că lucrul (ființa lucrului) are legătură ontologică reală cu numele lui; deci numele are corespondență în lucru. Vor trece veacuri până când această concepție se va organiza într-un sistem odată cu Georg Ed. Moore, Ludwig Wittgenstein și ceilalți pionieri ai filosofiei analitice și ai filosofiei limbajului, care afirmă o corespondență între *semnificant* (forma limbajului) și *semnificat* (lucrul, realitatea).

Foarte corect – și am zice noi – și revelator Hrisostom respinge acest principiu filosofic fundamental, a cărei însemnătate negativă sunt în dificultate a o înțelege teologii chiar și astăzi (Vezi Styl. G. Papadopoulos, *Teologie și limbă,* Caterini 1988, pp. 17-62), mai ales cei care, inconștient sau

conştient, devin promotori ai curentelor filosofice de moment. Bineînţeles, Hrisostom consideră că părerea lui se sprijină, desigur indirect, şi pe Scriptură:

„Căci sinonimia nu este făcută de obicei de identitatea (κοινωνία) numelor, ci de înrudirea lucrurilor, chiar dacă numele diferă. Căci Scriptura nu obişnuieşte să filosofeze despre acestea la modul în care o fac cei ce împărtăşesc filosofia lumească. Fiindcă aceia, dacă nu se întâmplă [să existe] şi comuniune (κοινωνία) între numiri şi fiinţă, nu zic că [acei oameni] sunt de-un-nume (sinonimi). Iar Scriptura nu în felul acesta; ci, când vede [la oameni] multa înrudire în privinţa filosofiei[20]*, chiar dacă sunt puse alte nume celor care au ceva comun întreolaltă în ce priveşte chipul vieţuirii*[21]*, îi cheamă pe aceştia cu acelaşi nume" (La Diodor de Tars 3: PG 52, 763. Vezi şi 764).*

Şi, pentru a arăta că nu numai cuvintele (numirile), ci nici imaginile nu au puterea să exprime substanţial adevărul, scrie:

„Fiindcă oamenilor le grăieşte (= Scriptura) şi se foloseşte de imagini omeneşti, care nu sunt de ajuns ca să prezinte ceea ce s-a spus, nici n-au puterea să aducă în mijlocul nostru toată măsura, dar sunt de ajuns pentru slăbiciunea ascultătorilor..." (Când Eutropie s-a aflat afară din Biserică... 9: PG 52, 404).

Uneori Hrisostom în locul termenului *energeia – lucrare* pe care îl avem în pasajele de mai sus, foloseşte termenul *oikonomia – iconomie,* pentru a arăta că ceea ce cunoaştem în parte despre Dumnezeu este nu fiinţa Lui, ci ceea ce face El,

[20] Filosofia desemnează aici credinţa creştină (n. tr.).

[21] Gr. τρόπος – modul în care cineva există, implicând şi gândirea şi fapta (n. tr.).

ceea ce lucrează pentru om şi pentru lume. Expresia Apostolului Pavel *„în parte cunoaştem" (I Cor. 13, 9)* se referă la cunoaşterea parţială a *„iconomiilor"*, a lucrării lui Dumnezeu, nu a fiinţei Lui.

„...Nu despre fiinţă (= este cuvântul „în parte cunoaştem"), ci despre înţelepciune, şi [cuvântul] acesta vorbind despre [înţelepciunea] cea arătată în pronie... Ci cercetând acea parte a proniei, după care El poartă de grijă de oamenii de pe pământ... Nu despre fiinţă zice aceasta, ci despre iconomii... căci dacă iconomiile sunt de neînţeles, cu atât mai mult El (= Dumnezeu)..." (Împotriva Anomeilor, Omilia I 5: PG 48, 706. Vezi şi 704).

„Iconomia" înseamnă aici mai mult rezultatul decât lucrarea lui Dumnezeu în sine. Însă rezultatul duce la cunoaştere, care însă nu se referă niciodată la fiinţa dumnezeiască:

„Şi a zis „în parte", nu pentru că el cunoaşte ceva din însăşi fiinţa lui Dumnezeu, iar altceva nu cunoaşte (căci Dumnezeu este simplu, necompus). Ci pentru că a cunoscut că Dumnezeu este, dar ce este fiinţa [Lui] nu ştie; că are ştiinţă că [Dumnezeu] este înţelept, dar cât este de înţelept nu ştie... că are ştiinţă că [Dumnezeu] este pretutindeni de faţă, dar cum anume nu ştie..." (Ibidem, 706-707. Vezi şi PG 59, 99 şi PG 55, 416).

Deasa schimbare întreolaltă în Scriptură a *„numirilor"* Dumnezeu şi Domn, referitoare mai des la Tatăl, dar şi la Fiul, creează îndoieli, îndoieli care devin pentru Hrisostom un prilej de explicaţii cu foarte multe semnificaţii. Pentru că unele nume-cuvinte sunt *„comune"* pentru Persoanele dumnezeieşti, iar altele sunt *„proprii"*, adică exclusive pentru fiecare Persoană. Cele comune arată dumnezeirea unitară, pe Dumnezeu cel unul, şi faptul că cele trei Persoane au o

singură şi „neschimbată" fiinţă. Dimpotrivă, numirile exclusive arată *„însuşirea" (ἰδιότητα)* Persoanelor:

„Căci numirile unele sunt comune, altele proprii. [Sunt] comune ca să arate ceea ce este neschimbat în fiinţă, şi sunt proprii ca să caracterizeze însuşirea [specifică a] ipostasurilor" (Împotriva anomeilor. Despre ceea ce este de neînţeles, Omilia V 2: PG 48, 738)

Mai concret, numirile de Dumnezeu şi Domn arată unitar-ul dumnezeirii, comun-ul fiinţei Persoanelor dumnezeieşti, şi deci pot fi atribuite, după cum şi sunt atribuite de Scriptură, tuturor celor trei Persoane dumnezeieşti. Însă numirile de *Tată* şi *Fiu* (dar şi *Duh*) indică fiecare ipostas în parte:

„Deci Tată şi Fiu [arată] ceea ce este propriu fiecărui ipostas; iar Dumnezeu şi Domn ceea ce este comun" (Ibidem).

La constatarea specificului Ipostasurilor dumnezeieşti şi la distincţia între ele teologul ajunge prin intermediul lucrărilor dumnezeieşti. Fiindcă acestea, deşi izvorăsc din fiinţa dumnezeiască comună, sunt dăruite de către Ipostasurile dumnezeieşti distincte. Astfel lucrările devin modalitatea şi mijlocul de cunoaştere a Ipostasurilor sau Persoanelor dumnezeieşti.

4. Prin activitatea etapizată a lui Dumnezeu se descoperă faptul că El este Treime

Venirea Sfântului Duh ca luminare şi lucrare mai întâi asupra Apostolilor în ziua Cincizecimii şi asupra Bisericii în general este studiată cu grijă de Hrisostom. Analizele sale şi adâncirea în toată această tematică sunt un pas mai departe în pnevmatologie, pe care Sfântul Ioan a dus-o dincolo de punctul în care o lăsaseră Părinţii capadocieni,

Părinţi pe care îi ia ca punct de pornire, îi acceptă deplin şi îi continuă în consecinţă, fără să imite forma limbajului lor.

Pasul mai departe, *„plusul"* lui Hrisostom constă mai ales în analiza raţiunii teologice a activităţii etapizate a Persoanelor Sfintei Treimi, în *de ce*-ul arătării treptate a adevărului, care atinge punctul maxim la Cincizecime, ale cărei premize şi consecinţe le-a analizat. Evenimentul Cincizecimii este analizat de Hrisostom mai mult decât a făcut-o orice alt teolog de dinaintea lui. El analizează astfel consecinţele acestuia pentru lucrarea Apostolilor şi pentru întreaga Biserică, consideră Cincizecimea *„cetatea maică (μητρόπολη) a praznicelor"* şi *„sfârşitul (telos-ul, plinirea) bunătăţilor"* şi o abordează ca pe un fapt care se continuă în viaţa Bisericii:

„putem să săvârşim pururea Cincizecimea" (La Cincizecime, Omilia I 1: PG 50, 453)

„Mai înainte am prăznuit Crucea, Patima, Învierea, după acestea suirea la cer a Domnului nostru Iisus Hristos. Iar astăzi am ieşit în întâmpinarea chiar a sfârşitului bunătăţilor, am sosit chiar la cetatea maică a praznicelor, suntem chiar în faţa rodului făgăduinţei Domnului..."(La Cincizecime, Omilia II 1: PG 50, 463)

Hrisostom merge şi mai departe şi caracterizează *„expresiv"* imaginile pe care Scriptura le foloseşte pentru harul Sfântului Duh. Imaginile *„focului"* şi *„apei"* nu sunt *„numiri"* ale fiinţei dumnezeieşti, ci prin acestea Scriptura vrea să arate (*„să indice"*) *„lucrările"* dumnezeieşti *(PG 59, 183)*. Prin urmare, fiecare cuvânt (numire-imagine) despre Dumnezeu şi activitatea Lui se foloseşte numai pentru lucrările dumnezeieşti, deci nu au corespondenţă cu firea dumnezeiască şi, obligatoriu, fiecare cuvânt este convenţional.

În teologia lui Hrisostom conceptul de Cincizecime continuă este unul foarte constant întâlnit, de vreme ce acelaşi lucru este valabil şi pentru toate celelalte praznice împărăteşti:

„...în toate zilele putem săvârşi Epifania... Aşadar, pentru că totdeauna putem vesti moartea Domnului, totdeauna putem săvârşi Paştele... şi acest praznic de astăzi (= Cincizecimea) se poate prăznui în toată vremea, sau mai degrabă este prăznuit în toată vremea..." (Ibidem, 454).

„Am spus că praznic neîncetat este şi Cincizecimea şi Paştele şi Epifania" (Ibidem, 463).

Principala cauză a arătării treptate a adevărului, adică a nedescoperirii masive a lui Dumnezeu, se află în faptul că, prin căderea sa, omul a ajuns neputincios spre a primi adevărul. Deşi firea omenească a fost zidită bună *„foarte"*, ea a rămas necultivată şi răutăţile s-au dezvoltat în ea ca nişte spini, nemaifiind în stare să primească *teognosia – cunoştinţa de Dumnezeu.* Trebuia aşadar ca Lucrătorul-Ziditorul firii omeneşti să o lucreze, pentru a se descoperi *„nobleţea şi curăţia sufletului"* în care, prin Sfântul Duh, se va oferi deplinătatea adevărului:

„După cum pământul atunci când este roditor şi gras, dar nu este cultivat, odrăsleşte mulţi mărăcini, tot astfel şi firea noastră, bună fiind datorită Celui ce a făcut-o şi în stare să rodească virtutea, a născut necucernicia, întocmai ca pe nişte spini şi pe alte buruieni netrebnice, din pricină că nu primise plugul evlaviei, nici sămânţa cunoştinţei de Dumnezeu. Şi în felul în care faţa pământului de multe ori nu se vede din pricina mulţimii spinilor şi a buruienilor nefolositoare, tot astfel şi nobleţea şi curăţia sufletului nostru nu se arăta până ce [Dumnezeu] n-a slobozit focul Duhului şi

l-a curăţit pe acesta şi l-a pregătit ca să ajungă în stare să primească sămânţa cea cerească" (*La Cincizecime, Omilia II 2: PG 50, 467*)

Lucrarea pământului s-a făcut şi ea cu rânduială dumnezeiască. Astfel, cu toate că Dumnezeu-Tatăl ar fi putut să zidească El făpturile, a făcut aceasta Fiul. Şi cu toate că ar fi putut Fiul să descopere oamenilor tot adevărul înainte de Cincizecime, a lăsat această lucrare pe seama Duhului Sfânt. S-a ţinut această rânduială, adică avem această iconomie, deoarece în felul acesta Dumnezeu ne descoperă şi ne învaţă treptat *„vrednicia"* şi *„puterea"* mai întâi a Fiului şi apoi a Duhului. Adică, în felul acesta se descoperă şi se învaţă în chip convingător faptul că Dumnezeu cel Unul este Treime, aflăm despre ipostasul Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh. Când se descoperă oamenilor că toate trei Persoanele lucrează şi fac daruri lumii, devine credibilă şi deocinstirea lor, deofiinţimea lor, *„părtăşia vredniciei"*, cu toate Acestea că acţionează şi dăruiesc fiecare în mod specific:

„Fiindcă putea şi El (= Hristos) să lucreze acestea (= câte va săvârşi Duhul); dar pentru aceasta îngăduie ca Acela (= Duhul Sfânt) să facă minuni, ca să se afle vrednicia Lui. Căci precum Tatăl putea să facă cele ce sunt, dar Fiul face aceasta, ca noi să aflăm puterea Lui, tot aşa şi aceasta (= adică faptul de a-şi asuma Duhul o lucrare)... Căci şi Tatăl poate să lucreze totul, şi Fiul, şi Duhul Sfânt. Dar pentru că nimeni nu se îndoieşte în privinţa Tatălui, ci îndoiala era în privinţa Fiului şi a Duhului Sfânt, au fost luaţi şi El alături în mistagogie[22]*, ca prin faptul că au comună dăruirea acelor bunătăţi negrăite să învăţăm noi şi faptul că au*

[22] În iniţierea noastră în taina lui Dumnezeu (n. tr.).

comună vrednicia... Deci, după ce despre Tatăl au auzit multe şi [după ce] pe Fiul L-au văzut lucrând multe, iar despre Duhul n-au ştiut niciodată nimic limpede, [acum Duhul] face minuni şi aduce cunoştinţa desăvârşită... arată cunoştinţa desăvârşită despre Dumnezeu (=cuvintele Domnului că Duhul „va vesti cele ce vor fi")" (La Ioan, Omilia LXXVIII 3: PG 59, 423-424).

5. Pregătirea firii omeneşti pentru primirea Sfântului Duh şi aducerea jertfei lui Hristos

Modul specific şi hotărâtor în care Fiul acţionează şi săvârşeşte iconomia Sa dumnezeiască este asumarea şi îndumnezeirea firii omeneşti, care începe cu Întruparea Sa, se împlineşte la Învierea Sa şi se pecetluieşte prin Înălţarea Sa la cer. Faptul asumării şi îndumnezeirii firii omeneşti constituie procesul sfânt al pregătirii ei, încât ea să devină potrivită, să devină curată şi în stare să primească Sfântul Duh, *„sfârşitul bunătăţilor"*. Folosind imaginile biblice şi expresiile obişnuite (*tron, Tată, împăcare, cer, dreptate* etc.), Hrisostom arată că Hristos, prin jertfa Sa pe Cruce pentru oameni – jertfă care se identifică cu slava Lui, de vreme ce aceasta înseamnă biruinţă asupra morţii – L-a împăcat pe Dumnezeu: pentru că acum, prin ascultarea Născătoarei de Dumnezeu, Fiul S-a întrupat şi a îndumnezeit firea omenească, fire care prin căderea celor întâi-zidiţi, prin îndepărtarea lor de Dumnezeu, l-a făcut – şi pe drept – să Se mânie, l-a făcut să-Şi întoarcă faţa de la ei, deoarece ei înşişi se lăsaseră în braţele satanei:

„Căci încă nu era Duh Sfânt, că Iisus încă nu Se proslăvise". Pentru că încă nu Se răstignise, zice, nu era Duh Sfânt dat în oameni; căci „Se răstignise" înseamnă [acel] „Se

proslăvise". Căci chiar dacă lucrul acesta (răstignirea) este din firea lui unul de ocară, totuşi, pentru că s-a făcut pentru cei iubiţi, Hristos îl numeşte slavă. Dar spune-mi, pentru care pricină n-a fost dat Duhul înainte de Cruce? Pentru că lumea era în păcate, în greşale, în duşmănie şi necinste; pentru că nu se jertfise încă Mielul care ridică păcatul lumii. Aşadar, pentru că nu era încă Hristos răstignit, nu era făcută încă împăcarea; iar împăcarea nefiind încă făcută, pe bună dreptate nici Duhul n-a fost trimis. Prin urmare trimiterea Duhului este dovada împăcării. Pentru aceasta şi Hristos spune: „Vă este de folos ca Eu să mă duc; că dacă nu mă voi duce, Acela nu va veni" (In. 16, 7). Dacă nu mă duc, zice Domnul, şi nu voi împăca pe Tatăl, nu vă trimit pe Mângâietorul" (La Cincizecime, Omilia I 3: PG 50, 457).

„Aţi văzut purtare de grijă? Aţi văzut nespusă iubire de oameni? Înaintea acestor zile S-a urcat la cer, a luat din nou tronul împărătesc, Şi-a luat din nou locul în dreapta Tatălui. Şi azi ne hărăzeşte venirea Duhului Sfânt şi, prin El, ne dă nenumăratele bunătăţi din ceruri" (La Cincizecime, Omilia II 1: PG 50, 463).

Jertfa pe Cruce duce la *„împăcarea"* lui Dumnezeu-Tatăl, pentru că omul, prin intermediul jertfei aduse a Fiului, devine iarăşi curat şi, pentru aceasta, pregătit să primească înlăuntrul său prezenţa Sfântului Duh:

„Căci atunci când (= Domnul) i-a curăţit pe ei (= pe Apostoli) prin jertfă, atunci a venit peste ei Duhul cel Sfânt. Şi pentru ce oare atunci când (= Iisus) era cu ei [Duhul] nu venea? Pentru că încă nu era jertfa adusă. Dar, după ce păcatul s-a dezlegat şi ei erau trimişi spre primejdii şi se dezbrăcau [pregătindu-se] pentru lupte,

trebuia să vină Cel ce îi unge[23]" (*La Ioan, Omilia LXXV 1: PG 59, 404*).

Însă aducerea jertfei Fiului nu constă numai în faptul că s-a săvârşit jertfa, adică nu avem numai moartea pe cruce, ci şi în urcarea (firea este *„înălţată"*), în apropierea, în ducerea sus, la Dumnezeu Tatăl, a firii omeneşti pe care a luat-o Fiul în ipostasul Său. Cel *„adus"*, *„oferit"*, Hristos, are în ipostasul Său *„pârga firii noastre" (PG 50, 461)*. Adică firea omului luată de Fiul şi îndumnezeită *„s-a suit"* la ceruri, a fost ridicată la cer (*Anaforaua* dumnezeieştii Euharistii are ca model *anaforaua*, aducerea jertfei lui Hristos către Dumnezeu Tatăl). Această aducere ca jertfă (*προσφορά*) aduce *„împăcarea"* Tatălui. Iar certitudinea împăcării o dă şi o constituie trimiterea Sfântului Duh la Cincizecime. Însă aici *„împăcare"* înseamnă că, aducând Fiul curăţită firea omenească, Dumnezeu Tatăl s-a împăcat într-un anumit mod cu ea şi i-a dat iarăşi daruri dumnezeieşti, de data aceasta mai multe. Raţiunea împăcării se află în aceea că firea omenească oferită acum Lui este una care crede în Dumnezeu, nu una care se răzvrăteşte împotriva Lui. De aceea i se şi dau daruri dumnezeieşti, ca răspuns la credinţa ei, la încrederea ei în Dumnezeu:

„Căci El (= Domnul) a suit la ceruri începătura, luând ceea ce este al nostru" (La Fapte, Omilia IV 1: PG 60, 41).

„Căci şi firea noastră mai înainte cu zece zile (= la Înălţarea Domnului) s-a suit pe tronul cel împărătesc, şi Duhul Sfânt s-a pogorât astăzi (= la Cincizecime) la firea noastră. Domnul a urcat pârga noastră şi Duhul cel Sfânt S-a pogorât" (La Cincizecime, Omilia I 3: PG 50, 456).

---

[23] Imaginea arenei, în care luptătorii erau unşi înainte de luptă (n. tr.).

„Căci, ca să nu se îndoiască nimeni şi să stea nedumerit zicând: Ce oare a făcut Hristos după ce S-a înălţat? Oare L-a împăcat pe Tatăl? Oare L-a făcut milostiv? Voind [Hristos] să ne arate că L-a împăcat pe El (= pe Tatăl) cu firea noastră, ne-a trimis îndată darurile împăcării (= adică pe Sfântul Duh)... Noi am trimis credinţă şi am primit daruri duhovniceşti; am trimis ascultare şi am primit îndreptare" (Ibidem).

Iar trupul, umanitatea pe care Cuvântul dumnezeiesc a luat-o şi în cele din urmă a adus-o Tatălui prin Înălţarea Lui, nu va mai fi lepădată niciodată, Cuvântul o va avea *„totdeauna cu El" (PG 59, 80 şi PG 56, 385/6).*

Luarea şi urcarea-ridicarea *„pârgii"* firii omeneşti constituie nu numai hotarul trimiterii Sfântului Duh, ci şi ultima raţiune a certitudinii noastre că toţi oamenii pot, eliberaţi de frică şi de moarte, să se desfăteze de bunătăţile împărăţiei lui Dumnezeu:

„De aceea nu mă mai tem, pentru că pârga noastră sus şade. De aceea chiar dacă mi-ar vorbi cineva de alte chinuri şi pedepse, nu mă tem. Sau, mai bine spus, mă tem, dar nu deznădăjduiesc de mântuirea mea. Căci dacă Dumnezeu n-ar fi rânduit bunătăţi mari pentru neamul nostru, n-ar fi luat sus pârga noastră; ... Acum însă, când vom voi să vedem nobleţea noastră, ne uităm în sus, la cer, la însuşi tronul împărătesc, căci acolo şade pârga noastră" (La Cincizecime, Omilia I 5: PG 50, 461. Vezi şi La Înălţare 16: PG 52, 789. La I Tim., Omilia XV 4: PG 62, 586).

Ultima parte a fragmentului de mai sus constituie o fixare a criteriului absolut al antropologiei creştine. *Nobleţea* omului, nivelul cel mai înalt al însuşirilor pe care credinciosul poate şi trebuie să le dobândească, se află pe tronul

împărătesc, este umanitatea îndumnezeită a Domnului. Cu aceasta se măsoară tot ceea ce realizează omul pe pământ, ea constituie perspectiva credinciosului şi ea devine mobilul şi sursa de îmbărbătare pentru lupta duhovnicească de aici. Frica şi greutăţile credinciosului în procesul de asemănare a sa cu *„pârga"* sa, cu firea omenească îndumnezeită a Domnului, îl chinuie pe credincios, dar el diferă de omul din afara Bisericii, pentru că nu deznădăjduieşte. Credinciosul este în zbatere, dar nu devine tragic, de vreme ce el depăşeşte impasul limitelor sale umane sau ale nihilismului.

6. Nostalgia ucenicilor după prezenţa ipostatică a lui Dumnezeu.

Am văzut mai devreme motivaţia teologică adâncă pentru care Cincizecimea trebuia să fie precedată de întruparea, răstignirea, învierea şi înălţarea Domnului. Hrisostom merge mai departe şi în această motivaţie specializată, practică, anume pentru care pricină trebuiau să treacă zece zile între Înălţare şi Cincizecime *(PG 50, 456)*. Iar această motivaţie se leagă nu de ce anume ar fi făcut Domnul cel înălţat în această perioadă, ci de conştientizarea de către Apostoli-ucenici a lipsei Domnului şi a urmărilor acesteia. Atâta vreme cât îl aveau pe Domnul între ei, Apostolii aveau mângâiere, aveau Mângâietor, chiar şi în perioada dintre Înviere şi Înălţare. Când, după Înălţare, le-a lipsit *„prezenţa"* ipostatică a lui Dumnezeu, ei au simţit o tristeţe adâncă, o incertitudine şi în primul rând o nostalgie – dorul prezenţei dumnezeieşti, prezenţă pe care, de altfel, Hristos le-o făgăduise, dar pe care încă nu o înţelegeau şi, bineînţeles, nici nu o cunoşteau ca

ipostatică. În fine, lipsa lui Dumnezeu de lângă ei i-a pregătit duhovniceşte, i-a „galvanizat", i-a ajutat să conştientizeze şi să preţuiască semnificaţia prezenţei lui Hristos dăruită lor şi, deci, nevoia unei alte prezenţe, care va fi, desigur, *„Celălalt Mângâietor"*, Cel care îi va mângâia la fel cum i-a mângâiat şi încurajat Hristos în timpul prezenţei Sale pe pământ:

„Este nevoie, însă, să spun iubirii voastre pentru care pricină Domnul nu ne-a dăruit îndată după înălţarea Sa pe pricinuitorul unor atât de mari bunătăţi, ci a lăsat să se scurgă mai întâi câteva zile, ca ucenicii să rămână singuri, şi apoi a trimis harul Duhului... cel sănătos, care are un corp plin de vlagă, nu simte, nici nu poate şti bine cât de mari bunătăţi i-a dăruit sănătatea, dacă n-ar face experienţa bolii atunci când vine peste el slăbiciunea; tot astfel, cel care se bucură de lumina zilei n-ar admira după cuviinţă lumina, dacă n-ar face experienţa întunecimii nopţii... de aceea [Dumnezeu] a îngăduit să fie despărţiţi, pentru puţin timp, de puterea celui care îi ajuta, ca să cunoască atunci când vor fi singuri cât de mult le dăruia prezenţa bunătăţii Lui şi, cunoscând mai bine bunătăţile trecute, să primească cu mai mare râvnă dăruirea Mângâietorului. Când erau întristaţi, i-a mângâiat; când erau posomorâţi şi plini de tristeţe din pricina despărţirii de dascăl, i-a luminat cu lumina Sa proprie, şi, fiind aproape doborâţi, i-a sculat, a împrăştiat norul supărării şi a risipit nedumerirea" (La Cincizecime, Omilia II 2: PG 50, 466-467).

„De aceea [abia] atunci (= la Cincizecime) primesc ei (= Apostolii) Duhul, atunci când îşi dovedesc propria virtute. Au învăţat şi slăbiciunea omenească de care pătimeau. Au învăţat că nu de la sine au reuşit acestea. Aşa şi Saul, când a avut mai întâi mărturie că este bun, atunci a luat Duhul" (La Fapte, Omilia IV 2: PG 60, 44).

„...când (= Apostolii) stăruie în rugăciune, când au dragoste, atunci vine Duhul" (Ibidem, 43).

„şi pentru care pricină Duhul nu vine îndată după Înviere? Pentru ca, fiind ei în mare dor de El, cu multă mulţumire vor primi aceasta. Căci câtă vreme era Hristos cu ei, nu erau în strâmtorare. Şi, pentru că El a plecat, fiind dezgoliţi şi în mare frică, cu multă osârdie aveau să primească aceasta" (La Ioan, Omilia LXXIV 1: PG 59, 404).

În Omiliile sale exegetice la Evanghelia după Ioan, Sfântul Ioan Hrisostom abordează din nou subiectul, pornind de la cuvintele Domnului că Sfântul Duh *„vă va călăuzi pe voi (= pe ucenici) la tot adevărul" (In. 16, 13).* Aici el explică de ce ucenicii, prin prezenţa-venirea Duhului ucenicii *„mai mari [lucruri] aveau să facă" (PG 59, 423),* de ce aveau să săvârşească mai multe decât cele pe care le văzuseră cât timp aveau de faţă pe Fiul. Şi aminteşte ca raţiune faptul că ucenicii erau nedesăvârşiţi câtă vreme nu văzuseră învierea lui Hristos, adăugând şi faptul că ei Îl priveau pe Fiul mai ales ca om, deoarece, *„din pricina faptului că era îmbrăcat cu trup",* nu L-ar fi crezut dacă le descoperea mai multe. Şi nici Fiul nu voia ca oamenii de atunci să creadă că El se înalţă pe Sine (*„pentru ca să nu grăiască slavă despre El"),* fapt pe care iudeii l-ar fi înţeles greşit şi s-ar fi mâniat şi mai mult (*Ibidem*).

În cadrul iconomiei şi a pregătirii ucenicilor înţelege Hrisostom şi lucrarea Domnului, care, imediat după Învierea Sa *(„fiind deci seară în ziua aceea, una a sâmbetelor": In. 20, 19) „a suflat asupra lor"* şi a zis ucenicilor *„luaţi Duh Sfânt" (In. 20, 22).* Nu atunci a fost momentul în care au primit Duhul, nu atunci *„a venit"* Duhul, ci în felul acesta i-

a avertizat, i-a pregătit pe ucenici. A lucrat în aşa fel încât ucenicii să se facă primitori ai Duhului la Cincizecime:

„Ca primitori să-i facă (= pe ucenici) şi ca să fie destoinici spre primirea [Duhului]" (La Fapte, Omilia I 5: PG 60, 20).

7. „Vremea venirii" Sfântului Duh – „împărţirea" dumnezeieştii iconomii

Contextul în care se mişca Hrisostom era influenţat de concepţiile pnevmatomahe, care au apărut la sfârşitul deceniului 350 în Egipt, dar s-au răspândit larg în spaţiul Asiei Mici şi în Constantinopol, neocolind nici Antiohia. Acest lucru era de la sine înţeles, dat fiind faptul că aproape de prin anul 320 Antiohia era un centru foarte important de prelucrare teologică, în care se făceau cunoscute tot felul de tendinţe şi abateri, fie de către factori locali şi învecinaţi, fie prin intermediul adepţilor anumitor învăţături, care trăiau şi activau în alte regiuni ale imperiului roman şi mai ales ale părţii lui de răsărit.

Acesta este motivul pentru care Hrisostom, plecând de la datele biblice despre Cincizecime şi de la cuvintele Domnului despre Sfântul Duh, trece la analize şi adânciri ale subiectului, pentru a accentua, printre altele, *„prezenţa-venirea"* ipostatică a Duhului la Cincizecime. Aici nu este vorba despre *„dăruirea"* harului, despre vreo însuflare şi iluminare extraordinară, ci despre prezenţa adevărată, ipostatică, la fel cum a fost prezenţa Fiului, pe Care Îl auzeau şi de a Cărui realitate nu se îndoiau.

Cuvintele (=*făgăduinţa*) Domnului *„voi ruga pe Tatăl şi alt Mângâietor vă va da vouă" (In. 14, 16)* sunt expuse pentru

a diferenţia limpede Ipostasul Duhului de Ipostasul Fiului, de vreme ce primul este *„altul"*, adică un alt Ipostas. Prin cuvintele *„voi ruga pe Tatăl"* Hristos subliniază, arată *„vremea prezenţei" (PG 59, 404)*, că Sfântul Duh are o epocă (*vreme*) specială pentru venirea Sa şi pentru lucrarea Sa. Duhul este caracterizat ca *„alt Mângâietor"* (adică tot aşa cum Mângâietor era şi Fiul), ca să arate că şi Acesta are fiinţa (*ousia*) pe care o are Fiul:

„...Duhul a venit la noi. Căci aşa cum Unul-Născut Fiul lui Dumnezeu este cu oamenii cei credincioşi, tot aşa şi Duhul lui Dumnezeu." (La Cincizecime, Omilia II 1: PG 50, 454).

„Căci pentru că încă necunoscându-L [pe Domnul ucenicii], era de înţeles ca ei să caute foarte tare acea împreună-petrecere cu El, cuvintele Lui, prezenţa Lui în trup, şi să nu primească nici o mângâiere când nu era de faţă. Ce zice? „Voi ruga pe Tatăl şi alt Mângâietor vă va da vouă" (In. 14, 16), adică „altul" ca Mine. Să se ruşineze şi cei ce sunt bolnavi de [învăţăturile] lui Sabelie şi cei care nu au opinia (δόξα) cuvenită despre Duhul... Căci spunând despre el „altul", arată diferenţa ipostasului Lui; iar spunând despre El „Mângâietor", [arată] înrudirea fiinţei" (La Ioan, Omilia LXXV 1: PG 59, 404).

Trebuia însă să se explice ucenicilor, care se obişnuiseră cu prezenţa trupească a Fiului şi vor fi aşteptat pe *„celălalt Mângâietor"* în trup, că Sfântul Duh, celălalt Mângâietor, îşi va arăta prezenţa într-un mod diferit. Oamenii nu Îl vor vedea, aşa cum L-au văzut pe Fiul cu ochii lor trupeşti. Deci nu va veni precum Fiul. Venirea Lui va însemna sălăşluirea în sufletele ucenicilor şi ale credincioşilor în general, în timp ce necredincioşii (*„lumea"*) nu vor putea să-L primească şi,

bineînţeles, nu-L vor putea vedea: *„lumea nu-L vede pe El" (In. 14, 17).* Nici credincioşii nu-L văd pe Sfântul Duh cu ochii lor trupeşti, dar simt prezenţa-sălăşluirea Lui în duhul lor, în sufletul lor:

„Şi, pentru ca nu cumva auzind Mângâietor (= de la Domnul) (= ucenicii) să bănuiască iarăşi o altă întrupare şi să aştepte să-L vadă cu ochii, [Hristos,] îndreptându-i, zice: „lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede" (In. 14, 17). Căci El nu va fi împreună cu voi aşa cum sunt Eu, ci va locui chiar în sufletele voastre. Căci aceasta înseamnă „în voi va fi" (In. 14, 17)" (La In., Omilia LXXV 1: PG 59, 404. Vezi şi 405).

Hrisostom explică Ipostasul distinct al Fiului şi al Duhului, dar şi modul diferit al prezenţei Lor în lume, analizând pentru ascultători şi particularul activităţii celor trei Ipostasuri dumnezeieşti. Dumnezeu şi Domn sunt şi Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh, de vreme ce au comună fiinţa şi, deci, comune lucrările. Însă *„darurile"*, harismele, activitatea lui Dumnezeu pentru mântuirea omului, adică iconomia dumnezeiască, *„sunt împărţite"* de fiecare ipostas. *„Darurile"* dumnezeieşti de la Cincizecime şi după aceea *„le împarte"* Duhul, Care şi El este Domn. Aşadar, Ipostasurile dumnezeieşti deofiinţă, cu toate că au în comun lucrările dumnezeieşti, le deservesc pe acestea, le împart în mod ipostatic, fiecare din Ele în trei epoci ale iconomiei dumnezeieşti: Tatăl în epoca Vechiului Testament, Fiul în epoca Noului Testament şi Duhul în epoca Bisericii istorice de la Cincizecime şi după. Astfel, deci, Hrisostom încearcă să prezinte particularitatea iconomiei Sfântului Duh, cum anume Acesta *„împarte"* iconomia dumnezeiască:

„...Domnul a suit (= la cer prin Înălţarea Sa) pârga noastră şi a coborât Duhul cel Sfânt. Alt Domn (= Sfântul Duh) împărţind aceste daruri (= ale Cincizecimii); căci şi Duhul este Domn. Şi împărţeau iconomia cea pentru noi Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh" (La Cincizecime, Omilia I 1: PG 50, 456).

Acestea au început însă odată cu Cincizecimea, care din acest motiv trebuie înţeleasă în adâncul ei.

8. Evenimentul Cincizecimii

„Astăzi ni se dăruieşte venirea Duhului celui Sfânt..." (La Cincizecime, Omilia II 1: PG 50, 463).

Hrisostom insistă asupra însemnătăţii decisive a Cincizecimii şi comentează mai întâi evenimentul în sine, aşa cum îl reţine Evanghelistul Luca în al doilea capitol al cărţii Faptelor, pentru a sublinia după aceea rezultatele *„venirii"* Duhului. Şi evaluarea acestor rezultate se realizează mai bine atunci când sunt remarcate diferenţele dintre activitatea Sfântului Duh din epoca Vechiului Testament şi cea la Cincizecime încolo. Teologul care va înţelege această diferenţă şi, bineînţeles, acest specific, modul, lărgimea şi adâncimea activităţii Sfântului Duh în sânurile Bisericii, numai acesta poate intra în climatul duhovnicesc al Bisericii. De aceea, Hrisostom stăruie şi explică în diferite moduri faptul că toate cele cuprinse în cartea Faptelor sunt o parte a celor pe care le-a grăit şi le-a făcut Duhul în Biserică:

„Deci Evangheliile sunt istoria celor pe care le-a făcut şi le-a grăit Hristos; iar Faptele (= sunt o istorie) a celor pe care celălalt Mângâietor le-a spus şi le-a făcut" (La Fapte, Omilia I 5: PG 60, 21).

Evenimentul Cincizecimii a fost însoţit de câteva fenomene care semănau cu cele naturale, fără să fie însă. Din cer s-a auzit *„sunet ca de suflare de vifor ce vine repede" (FA 2, 2)*. Nu era însă un vânt fizic, după cum nu erau fizice nici limbile de foc (*„s-au arătat lor împărţite limbi ca de foc şi a şezut câte una pe fiecare dintre ei", v. 3)* ceea ce ei au văzut ca limbi:

„foarte bine se adaugă pretutindeni „ca", ca să nu socoteşti nimic sensibil despre Duhul. Ca un foc, zice, şi ca o suflare. Deci nu era simplu un vânt revărsat în văzduh" (La Fapte, Omilia IV 1: PG 60, 43).

Ceva echivalent s-a întâmplat şi la botezul lui Hristos în Iordan (Mt. 3, 16), atunci când trebuia ca Duhul să Se facă cunoscut lui Ioan Botezătorul – numai atunci, la Iordan – El a şezut El pe capul lui Hristos „în chip de porumbel" (PG 60, 43), nu ca un porumbel adevărat.

Semnele Cincizecimii simţite ca fenomen au folosit pentru a provoca interesul, pentru a convinge mulţimea de iudei adunată acolo că se întâmplă ceva extraordinar şi minunat cu ucenicii lui Iisus. Limbile *„de foc"* nu au şezut numai pe cei doisprezece Apostoli, ci şi pe cei o sută douăzeci (*Ibidem*), deci peste un număr mare de ucenici prezenţi. De aceea şi Petru, imediat după apariţia limbilor de foc, vorbind şi în numele celorlalţi Apostoli (care *„îi îngăduie lui [să facă] oraţia": PG 60, 46)*, a amintit prorocia lui Ioil: *„voi vărsa din Duhul Meu peste tot trupul" (2, 28)*. Prin urmare, venirea Duhului nu a fost numai pentru Apostoli, ci şi pentru toţi câţi erau adunaţi în ceasul acela în numele lui Hristos. Însă Cincizecimea, care înseamnă atât venirea Sfântului Duh, cât şi evenimentul extraordinar al vorbirii în limbi, s-a întâmplat concomitent şi pentru păgâni şi

pentru iudei, care se înspăimântau acum şi ei, şi care, alături de cei deja credincioşi, erau datori să conştientizeze faptul că Sfântul Duh, prin urmare Cincizecimea, priveşte întreaga lume (*La Fapte, Omilia XXIV 1: PG 60, 183).*

Sunetul care s-a auzit i-a surprins pe toţi, iar focul *„a şezut pe fiecare"* dintre cei *„o sută douăzeci"*. Verbul *„a şezut"* este un indicator al faptului că a rămas şi s-a sălăşluit permanent şi statornic în cei o sută douăzeci de ucenici. De aceea ei nu au primit numai un simplu har, ci *„s-au umplut toţi (= nu numai cei 12) de Duh Sfânt" (FA 2, 4)* şi în scurt timp au început să vorbească limbi străine, manifestare care este o consecinţă a faptului că *„s-au umplut"*:

„şi 'a şezut câte una pe fiecare dintre ei', adică a rămas la ei, s-a odihnit peste ei. Căci „a şedea" este arătător al nemişcării/înţepenirii şi al faptului de a rămâne. Deci ce? Oare numai peste cei doisprezece a venit? Deloc. Ci şi peste cei o sută douăzeci ... Nu primesc alt semn, ci mai întâi pe acesta („faptul de a grăi în alte limbi"); străin era [semnul] şi nu era trebuinţă de alt semn... Nu în chip simplu au luat harul Duhului, ci s-au umplut. „Şi au început să vorbească în alte limbi, precum le dădea Duhul a grăi". Nu ar fi spus „toţi" – fiind şi Apostolii acolo – decât dacă şi ceilalţi ar fi fost părtaşi..." (La Fapte, Omilia IV 1: PG 60, 43).

Luca notează că fenomenul care semăna cu un vânt puternic (*„suflare"* – *πνοή*) (FA 2, 2) *„a umplut toată casa unde erau aşezaţi"* ucenicii. Iar Hrisostom arată că verbul *„a umplut"* a fost folosit pentru a sublinia îmbelşugarea şi pentru ca Cincizecimea să fie înţeleasă ca izvorul şi colimvitra Duhului. Astfel de fenomene n-au existat în Vechiul Testament *(PG 60, 44).* Hrisostom încearcă să arate în multe feluri că prin

Cincizecime, adică prin prezența ipostatică (*PG 59, 405)*, nu avem în mod simplu harul Duhului, ci pe Însuşi Sfântul Duh. Prin urmare şi modul activității Lui este deosebit şi intensitatea este infinit mai mare. Însă dovedirea acestui fapt, din cauză că Duhul nu este vizibil, devine dificilă. Astfel, pornind de la relatarea evanghelistului Luca, potrivit căreia *„suflarea"* (vântul) *„a umplut"* casa în care erau ucenicii Domnului, şi limbile de foc au şezut pe capetele lor, Hrisostom intră în adâncul iconomiei dumnezeieşti şi dezvăluie modul radical diferit de a acționa al Duhului în Biserică. Ucenicii, aşadar, n-au primit un har, ci s-au prefăcut în *„izvor al Duhului"*, astfel încât să dăruiască har, aşa cum o făclie aprinde alte făclii fără ca focul ei să scadă:

„...ca în cazul focului, [când] oricâte făclii ar vrea cineva să aprindă, focul nu scade defel; tot aşa şi cu Apostolii s-a întâmplat atunci. Căci prin foc nu numai că s-a arătat bogăția harului, ci şi fiecare a luat izvorul Duhului. Deci, [a fost] aşa cum a zis şi El (= Domnul, In. 4, 14) că izvor de apă curgătoare spre viață veşnică vor avea cei ce vor crede în El" (La Fapte, Omilia IV 2: PG 60, 45).

„Căci cu venirea Duhului deja s-au transformat" ucenicii (*ibidem, 46)*.

„Suflarea" care a intrat a devenit un fel de colimvitră a apei vii (*ibidem, 44)*, adică sursă al puterii duhovniceşti cu care acționau ucenicii. În cazul ucenicilor-Apostolilor, Sfântul Duh intră şi se aşează în mintea lor, de unde *„izvorăşte"* ca un izvor nesecat, lucrează fără întrerupere, de vreme ce, *„fiind viu"*, lucrează neîncetat, *„pururea":*

„Şi 'vie'[24] *zice [faptului] de a lucra pururea. Căci harul Duhului, când intră şi se statorniceşte în cuget, izvorăşte mai vârtos decât tot izvorul şi nu se întrerupe, nici nu se goleşte, nici nu se opreşte. Deci arătând asemenea şi faptul că nu e lipsită de nimic dăruirea... [Domnul] a numit-o izvor şi râuri" (La In., Omilia LI 1: 59, 284).*

9. Venirea Duhului şi puterea ucenicilor

Toate acestea arată diferenţa de mărime şi întindere, am putea spune, între activitatea Duhului în Vechiul Testament şi activitatea Sa în Biserică.

„De multe ori, aşadar, multe bunătăţi s-au pogorât din cer pe pământ întregului neam al oamenilor; iar cele de astăzi nu s-au pogorât niciodată mai înainte de aceasta [= zi]" (La Cincizecime, Omilia I 2: PG 50, 455).

Însă diferenţa de mărime are o raţiune solidă, care devine şi termen ermineutic al pnevmatologiei. Această raţiune este văzută de Hrisostom în faptul că, începând cu Cincizecimea, ucenicii au luat *„putere" (ἐξουσία),* nu harul Duhului la modul simplu. Înainte de Cincizecime, chiar dacă rar, Apostolii scoteau dracii. Acest lucru se făcea cu *„puterea"* lui Hristos, în timp ce acum *„a venit"* la ei Duhul şi de aceea fac minuni *(Ibidem).* În epoca *„venirii/parusiei Duhului"* Biserica are *„putere"* să transmită harul. În timp ce prorocii, care aveau în mod simplu harul Duhului, nu puteau să-l transmită. Şi, bineînţeles, în timp ce în Vechiul Testament s-a dat harul Duhului, acţiunea lui a fost limitată

---

[24] Din expresia ὕδωρ ζῶν – apă vie (In. 4, 10)

şi întreruptă din cauza nevredniciei oamenilor şi pentru că încă nu se împlinise nici lucrarea lui Hristos, nici pogorârea Sfântului Duh, astfel încât nevrednicia să fie tămăduită:

„Căci Apostolii scoteau (= diavolii) nu cu Duhul, ci cu puterea cea de la El (= de la Hristos)... Iar când (= Hristos) i-a trimis, nu a spus „le-a dat lor Duh Sfânt", ci „le-a dat lor putere, zicând: pe leproşi curăţiţi..." (= adică puteau să facă minuni) (Mt. 10, 1 şi 8)... că şi cei vechi (= prorocii), având şi ei Duhul, altora nu-l dădeau/transmiteau, pe când Apostolii au umplut (= de Duhul) mulţimi nenumărate. Deci, pentru că aveau să primească acest har, care încă nu fusese dat, pentru aceasta zice: „căci încă nu era Duh Sfânt"... adică [nu era] dat, de vreme ce „Iisus încă nu Se proslăvise" (In. 7, 39), slavă numind [aici] crucea" (La Ioan, Omilia LI 1-2: PG 59, 284).

Pentru că în general nu este înţeleasă de cei mai mulţi *„vremea"*, *„kairos"*-ul Duhului, diferenţa radicală între *„prezenţa"* Sa ipostatică şi activitatea Sa de dinainte de Cincizecime, Hrisostom face referire demonstrativ la cazurile de lucrare a Duhului în Proroci. Astfel aminteşte de Iezechiel, căruia i s-a dat să înghită *„capul cărţii" (Iez. 3, 3)*, astfel încât să poată să vorbească, şi de Ieremia, pe a cărui gură Dumnezeu a dat cuvântul Său (Ier. 1, 9). Şi în rug se arată foc, dar nu pentru a fi umplut Moise de Duh, ci pentru a primi chemarea lui Dumnezeu (*PG 60, 44*). Acestea şi alte situaţii arată că Dumnezeu în general (şi Duhul în particular) lucra în Vechiul Testament *„în afară" (ἐξωτερικά)* (chiar dacă formularea aceasta nu este exactă), prin *„pilde"*, cum spune Hrisostom. Oricum, el aminteşte aceste situaţii pentru a sublinia faptul că în ele nu avem foc şi sălăşluirea Duhului

înăuntrul sufletelor. Avem har, dar nu venirea/prezența Duhului. Se dăruieşte har, dar nu *„putere"*.

Venirea Duhului şi puterea dată ucenicilor se înțelege dacă ne gândim la Tainele pe care preotul le săvârşeşte în Biserică începând cu Cincizecimea. În timpul săvârşirii Tainelor preotul are în mod real *„putere"* să Îl cheme pe Duhul, Care intervine întotdeauna, fără excepție. Vine totdeauna, de exemplu, în momentul *Anaforalei* la Dumnezeiasca Liturghie şi în felul acesta pâinea şi vinul devin totdeauna Trupul şi Sângele Domnului. Aceasta *„putere"*, ca şi iertarea păcatelor (*„a ierta păcatele"*), era de neconceput în epoca Vechiului Testament, când, aşa cum a spus Hrisostom mai sus, prorocii nu puteau transmite harul.

Pentru a arăta ce s-a întâmplat mai exact în vremea Cincizecimii Hrisostom foloseşte formulări radicale. Astfel, spune că Sfântul Duh – nu harul simplu, nu lucrarea Lui – *„...S-a pogorât astăzi la firea noastră" (La Cincizecime, Omilia I 2: PG 50, 456).*

Cu alte cuvinte, avem în om *„parusia-prezența"*, deci venirea ipostatică a Duhului, motiv pentru care omul se poate reîntocmi (μεταστοιχειωθεῖ[25]):

„Căci prin venirea Duhului [oamenii] s-au prefăcut (μετασκευάσθησαν[26]) deja şi au fost mai presus de toate cele trupeşti. Că unde vine Duhul cel Sfânt, [vase] de aur în loc [vase] de lut se lucrează" (La Fapte, Omilia IV 3: PG 60, 46).

Desigur, această transformare (*„μετασκευάσθησαν"*) nu înseamnă schimbarea firii omului. Înseamnă cea mai

[25] A preface ceva dizolvând şi compunând în alt fel elementele lui constitutive (n. tr).

[26] A preface, reforma ceva în altfel (n. tr.).

lăuntrică schimbare duhovnicească a gândirii şi a vieţuirii. Şi deşi firea omenească se păstrează, oamenii devin îngeri:

„prin darul Acestuia (= al Sfântului Duh, Care are aceeaşi „fiinţă" şi „stăpânie" cu Tatăl şi cu Fiul) ne-am făcut din oameni îngeri, noi, cei ce alergăm în har, nu schimbându-ne firea, ci – ceea ce este cu mult mai minunat – rămânând în firea cea omenească, arătăm vieţuirea îngerilor" (La Cincizecime, Omilia II 1: PG 50, 464).

Aşa cum focul în mâinile artistului preschimbă lutul şi, din materie fără formă şi risipită, se lucrează *„vase de lut"* şi obiecte cu forme frumoase, tot aşa în multe feluri Sfântul Duh îi lucrează pe oameni, făcându-i făptură nouă. Atunci oamenii *„rămânând în fire, s-au făcut îngeri prin voia liberă" (ibidem, 455).* Radicalul şi realismul activităţii Duhului Hrisostom le aseamănă cu soarele, care îndată ce apare alungă întunericul:

„Căci după cum atunci când se arată soarele întunericul se alungă... " (Ibidem).

10. Darurile Duhului

Primul dar al Duhul îl constituie credinţa, pe care se fundamentează toată viaţa Bisericii. Acest dar este un fapt continuu. Adică Sfântul Duh a lucrat nu numai în a cincizecea zi de la Învierea Domnului, ci lucrează şi va lucra pe toată durata istoriei. Credinţa pe care o are sau pe care o va avea un mădular al Bisericii este întotdeauna un dar al Duhului. Până şi rugăciunea credinciosului este posibilă numai prin intervenţia Duhului. El îl insuflă pe credincios să se roage, după ce a sădit mai întâi în sufletul lui adevărul lui Dumnezeu-Tatăl şi al Fiului:

„Dacă n-ar fi Duh Sfânt, n-am putea să spunem Domn este Iisus... Dacă n-ar fi fost Duh Sfânt, n-am fi putut noi, cei credincioşi,

să-L rugăm pe Dumnezeu... când vei chema pe Tatăl, aminteşte-ţi că te-ai învrednicit să-L numeşti astfel pentru că Duhul îţi mişcă sufletul. Dacă n-ar fi Duhul, n-ar fi în Biserică cuvântul înţelepciunii şi al cunoştinţei: „Căci unuia se dă prin Duhul cuvântul înţelepciunii, iar altuia cuvântul cunoştinţei" (I Cor. 12, 8). Dacă n-ar fi Duhul Sfânt, păstori şi dascăli în Biserică n-ar fi" (La Cincizecime, Omilia I 4: PG 50, 458).

Acelaşi lucru este valabil pentru cuvântul şi cunoaşterea pe care o au învăţătorii Bisericii, de vreme ce cuvântul şi această cunoaştere privesc adevărul dumnezeiesc, pe care credinciosul îl cunoaşte numai prin descoperire. În Biserica din toate veacurile credincioşii au de la Duhul tot felul de daruri duhovniceşti şi, desigur, *„darul descoperirilor"*. Tot ceea ce se face pentru mântuirea omului se datorează Duhului.

„Căci, spune-mi, ce anume din cele ce privesc mântuirea noastră nu este rânduit prin Duhul?" (La Cincizecime, Omilia II 1: PG 50, 463)

Foarte grăitor, comentând *Epistola către Evrei,* în *Omilia a XVI-a,* Hrisostom arată fără ocolişuri şi conştient că toate cele pe care le analizează şi le explică ascultătorilor săi se datorează Sfântului Duh.

„Căci cele spuse nu sunt ale noastre, ci ale dumnezeiescului Duh" (PG 63, 131).

În general, Biserica Însăşi există şi se înfăptuieşte deoarece există şi lucrează Duhul. Acesta, de exemplu, lucrează prin preoţi Dumnezeiasca Euharistie, jertfa care nu este *„izbânda"* sau *„reuşita" „firii omeneşti"*, ci a harului Sfântului Duh, Care *„se poartă-n zbor" (ἐφίπταται)* tainic peste cinstitele daruri şi le *„lucrează jertfă" (PG 50, 459).*

„Dacă Duhul n-ar fi venit, nu s-ar fi constituit Biserica. Iar dacă s-a constituit, vădit este că Duhul a venit" (La Cincizecime, Omilia I 4: PG 50, 459).

„... prin Duhul cel Sfânt vedem soboare de preoţi, avem cete de învăţători. Din izvorul acesta curg darurile descoperirilor şi harurile vindecărilor. Şi toate celelalte, cu câte se împodobeşte de obicei Biserica, de aici îşi au dăruirea" (La Cincizecime, Omilia II 1: PG 50, 464).

Rolul determinant al Sfântului Duh, Care îl uneşte pe om cu Hristos, Hrisostom îl exprimă şi prin observaţia sa că omul nu poate să se mântuiască prin lucrarea îngerilor, ci numai prin activitatea şi prezenţa Fiului şi a Sfântului Duh *(PG 62, 309 şi 692).* Dar Sfântul Ioan devine şi mai concret şi explică faptul că înnoirea, naşterea din nou şi curăţirea omului prin Sfântul Duh nu înseamnă vreo corectare sau vreun *„sprijin"*, vreo *„proptea"*. Aşa cum construcţia şubredă trebuie să fie rezidită din temelii, tot aşa şi omul nu *„este cârpit" (ἐπισκευάζεται)* pur şi simplu, ci *„este clădit de sus" (κατασκευάζεται)* în modul lui de gândire de către Duhul:

„Vai, cum erau afundaţi în răutate, încât nu ne puteam curăţi, ci aveam trebuinţă de renaştere (ἀναγέννησις)! Căci aceasta înseamnă naştere din nou (παλιγεννεσία). Căci precum la casa care este putredă, nu se pune proptea, nici nu se leagă de construcţiile vechi, ci, dărâmând-o până la pământ, în felul acesta de sus o ridică şi o înnoieşte, tot aşa şi Acesta a făcut. Nu ne-a cârpit, ci de sus ne-a clădit. Căci aceasta înseamnă „şi înnoirea Duhului Sfânt... (Tit 3, 5). De sus ne-a făcut noi. Cum? Prin Duhul" (La Tit, Omilia V 3: PG 62, 692).

Din toate acestea este îndreptăţită convingerea lui Hrisostom că în Biserică există o Cincizecime continuă, cu a cărei putere slujesc preoţii şi învăţătorii învaţă luminaţi de Sfântul Duh (*PG 50, 464*).

11. De ce semnele sensibile ale Cincizecimii şi glosolalia?

Uimirea celor prezenţi la evenimentul Cincizecimii a devenit în generaţiile următoare de creştini o problemă care chinuia Biserica. Mulţi credincioşi, mai ales cei naivi, legau activitatea Sfântului Duh cu semnele minunate extraordinare. Câtă vreme nu vedeau astfel de semne, se îndoiau de venirea-prezenţa Duhului.

„şi unde, zice, este Duhul Sfânt acum? Atunci (=în timpurile Apostolilor) ... se făceau semne... acum însă de unde arătăm că este la noi Duhul Sfânt?" (La Cincizecime, Omilia I 3: PG 50, 457).

„...Pentru care pricină, zice, nu se mai fac semne acum?... de ce atunci toţi cei credincioşi vorbeau în limbi, iar acum nu mai [vorbesc]?... Deci, pentru ce s-a dus şi s-a luat dintre oameni harul acesta? " (Ibidem, 459).

Urmărind cartea *Faptelor*, Hrisostom acceptă că atunci cei botezaţi vorbeau în limbi, dar leagă acest fapt extraordinar de necredinţa oamenilor din acea vreme şi de faptul că nu erau pregătiţi. Pentru a fi încredinţaţi cei ce se eliberaseră de curând din idololatrie era nevoie şi de semne sensibile ale lucrării Duhului. În general, darurile Duhului se dau în chip *„nevăzut"*, cum ar fi, de exemplu, iertarea păcatelor şi harul Botezului. Dar acestea au fost date şi prin *„semne" „simţite"*, fapt întâmplat exclusiv *„spre încredinţarea celor necredincioşi" (Ibidem)*. Şi deoarece aceste semne sunt certe din punct de

vedere istoric iar credincioşii au, începând de atunci, experienţe bogate şi sigure nu mai au nevoie de semne şi evenimente extraordinare pentru a crede în lucrarea Sfântului Duh.

„Oamenii erau atunci mai lipsiţi de minte, deoarece erau de curând izbăviţi de idoli şi mai îngroşat şi mai nesimţitor le era cugetul; ... şi nu aveau nici o idee despre darurile netrupeşti, nici nu ştiau în vreun fel ce este harul înţelegător şi văzut numai prin credinţă; pentru aceasta se făceau semne. Căci unele dintre harismele cele duhovniceşti sunt nevăzute şi se înţeleg numai prin credinţă, iar altele se fac prin semne văzute pentru încredinţarea celor necredincioşi. Spre exemplu: curăţirea păcatelor este un dar înţelegător, neputându-se ea face văzută ochilor noştri... Iar a vorbi în limbi diferite este şi aceasta o lucrare înţelegătoare a Duhului, care dă un semn văzut şi uşor de priceput şi celor necredincioşi... Deci eu, acum, n-am trebuinţă de semne. Pentru ce? Pentru că m-am învăţat să cred în Stăpânul şi fără să mi se dea semn. Căci cel care nu crede are nevoie de zălog, dar eu, care cred, n-am nevoie de zălog şi nici de semn. Ştiu că am fost curăţit de păcate, chiar dacă n-aş vorbi în limbi. Cei de atunci însă nu credeau dacă nu primeau semn" (Ibidem).

Neputinţa oamenilor de atunci, care au fost chemaţi cei dintâi să devină mădulare ale Bisericii, era pricina semnelor minunate. Cei de după pot să creadă şi fără semne:

„Eu şi fără acesta (= semn sensibil) îmi dovedesc toată credinţa" (Ibidem, 460)

12. Învăţătura Sfântului Duh aparţine Tatălui şi Fiului

Evenimentul Cincizecimii şi lucrarea Sfântului Duh în Biserică constituie împlinirea făgăduinţelor lui Hristos făcute ucenicilor, aşa cum le transmite evanghelistul Ioan. Este

vorba despre trimiterea Sfântului Duh, a *„celuilalt"* Mângâietor, Care, potrivit cuvintelor lui Hristos şi analizei făcute de Hrisostom, va avea o întreită lucrare: va aduce aminte toate cele pe care le-a grăit Hristos, va învăţa *„cea mai desăvârşită" „cea mai precisă" (ἐπηκριβωμένη*[27]*) „cunoştinţă"* despre Dumnezeu şi îi va mângâia-încuraja pe ucenici (*PG 59, 424 şi 425)*. Din întreaga lucrare a Sfântului Duh pe Hrisostom îl preocupă cea învăţătorească. Mai ales cum să explice faptul că Duhul va învăţa mai multe decât cele pe care le-a învăţat Hristos. Pornind de la acest subiect, indirect ascultătorii săi au pus problema legăturii dintre Fiul şi Duhul. Astfel, cu multă reţinere, pentru a nu fi socotit un inovator şi un mânuitor de *„[lucruri] nescrise" (ἀγράφων),* a subliniat că ucenicii primesc – sunt învăţaţi de la Duhul *„restul (το λεῖπον - ceea ce lipsea)" (PG 62, 309),* ceea ce constituie *„învăţături mai desăvârşite" (Ibidem, 421),* adică *„cunoştinţa mai precisă despre Dumnezeu".* Expresia *„mai desăvârşite"* presupune aici faptul că sunt mai multe, nu că acestea le corectează pe cele anterioare. Se învaţă ceva în completare, care nu îmbunătăţeşte ceea ce există. Se învaţă ceea ce lipsea din cele câte a învăţat Hristos, astfel încât oamenii să nu cunoască numai la modul general, ci cu o mai mare exactitate adevărul pe care l-a învăţat Hristos. Această cunoştinţă priveşte în mod direct acelaşi adevăr şi nu altceva, pentru că *„este cu neputinţă ca El (= Mângâietorul) să grăiască altceva" (PG 59, 424).* O dovadă a faptului că la adevăr se referă cunoştinţa pe care o dă Sfântul Duh sunt

---

[27] ἐπακριβέομαι – a lucra, a săvârşi ceva cu toată exactitatea, cu toată silinţa (n. tr.).

sublinierile continue ale lui Hrisostom că ucenicii înainte de Cincizecime *„încă nu ştiau (= cunoşteau) cuvântul despre Duhul"* sau cel puţin *„încă nu-l ştiau clar"* (*Ibidem*).

Lucrarea Duhului şi, desigur, cea învăţătorească năştea bănuiala superiorităţii Duhului în faţa Fiului şi a neputinţei Fiului de a descoperi ceea ce era de descoperit. De asemenea, aducea pericolul ca Duhul să fie socotit un posesor al propriului Său adevăr, independent de cel al Fiului, legăturile dintre cele două Ipostasuri dumnezeieşti fiind aşezate astfel pe o bază care subminează deofiinţimea Lor. Aceste probleme sunt abordate de Hrisostom cu multă profunzime şi stăruinţă, sprijinindu-se, ca şi teologii capadocieni, în principal pe încredinţarea dată de Domnul că Sfântul Duh *„nu va grăi de la Sine, ci câte va auzi va grăi, şi cele viitoare vă va vesti. Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua şi vă va vesti. Toate câte are Tatăl ale Mele sunt; de aceea am zis că din al Meu ia şi vă va vesti vouă" (In. 16, 13-15).*

Această tactică a iconomiei dumnezeieşti, planul de netâlcuit al lui Dumnezeu pentru mântuirea omului şi neputinţa ucenicilor de a înţelege semnele adevărului înainte de a se săvârşi iconomia Fiului sunt motivul adăugării învăţăturii-descoperirii Sfântului Duh. Însă, cu toate acestea, ceea ce va descoperi Duhul este şi al Fiului, după cum ceea ce are Tatăl este şi al Fiului, lucru pe care Domnul l-a descoperit cât timp a activat pe pământ. Acestea presupun în mod vădit identitatea de natură a Duhului, a Fiului şi a Tatălui şi, mai concret, identitatea *„de voinţă"* a celor trei Persoane dumnezeieşti. Prin urmare învăţătura pe care Sfântul Duh o dă Bisericii este şi învăţătura Tatălui şi a Fiului.

„Este Duhul mai mare decât Tine (= Fiul) din pricină că

acum [adevărul] nu poate fi purtat (= de ucenici), iar Acela ne pregăteşte pe noi să-l purtăm? Este mai mare lucrarea Aceluia şi mai desăvârşită? Nu aceasta spun; pentru că şi „Acela va grăi cele ale Mele". De aceea zice: „de la Sine nu va grăi nimic, ci câte va auzi va grăi"... Căci, deoarece a spus că „Acela vă va învăţa şi vă va aduce aminte"... şi „vă va călăuzi la tot adevărul", pentru ca nu cumva auzind acestea să-L socotească pe Duhul mai mare,... [de aceea] zice: „din ale Mele va lua". Adică, cele pe care Eu le spun, pe acestea şi Acela le va spune... nu zice nimic împotrivă, nimic al Său, afară de cele ale Mele. Deci, aşa cum atunci când zice despre Sine: „de la Mine Însumi nu vorbesc" zice aceasta: că [nu grăieşte] nimic altceva decât cele ale Tatălui, nimic al Său în plus faţă de Acela şi nimic străin, tot aşa [zice] şi în privinţa Duhului. Iar „din al Meu", [înseamnă] din câte Eu ştiu, din cunoştinţa Mea. Căci una este cunoştinţa Mea şi a Duhului... Astfel încât, nu din neştiinţa Mea (= a Fiului), zice, este faptul că nu spun cele pe care ar trebui să le spun, ci din pricina neputinţei celor ce ascultă" (La Ioan, Omilia LXXVIII 1: PG 59, 422-423).

„Una este învăţătura Mea şi a Aceluia. Din cele pe care aveam Eu a le învăţa, din aceleaşi şi El (= Mângâietorul) va spune. Deci să nu socotiţi că altele sunt cele (= cuvintele) ale Aceluia. Căci şi acelea sunt tot ale Mele şi slava Mea o vesteşte. Căci una este voia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh. Aşa vrea El să fim şi noi, zicând: „ca ei să fie una, precum şi Eu şi Tu una suntem" (Ibidem, 425).

„Deci, după ce despre Tatăl au auzit multe şi [după ce] pe Fiul L-au văzut multe lucrând, iar despre Duhul n-au ştiut niciodată nimic limpede, [acum Duhul] lucrează minune şi aduce cunoştinţa desăvârşită" (Ibidem, 424).

Capitolul al Şaselea

DEPĂŞIREA DEVIAŢIILOR HRISTOLOGICE

1. Deviaţiile hristologice ale epocii

Sfântul Ioan Hrisostom s-a dezvoltat din punct de vedere teologic într-un mediu caracterizat de o confuzie adâncă referitor la persoana lui Hristos, în special cu firile Lui, cu ce s-a întâmplat la întruparea Cuvântului dumnezeiesc. Confuzia domnea nu numai la arieni şi apolinarişti, ci şi la dascălul de mare influenţă al lui Hrisostom, la Diodor, care ulterior (în 378) a ajuns şi episcop de Tars. Ultimul, încercând să elimine învăţătura greşită a lui Apolinarie († 390), care spunea că la întrupare Cuvântul a luat numai *sarx*-carne (sau şi trup iraţional), a susţinut că nu s-a făcut o unire reală, de natură, între firea dumnezeiască şi cea omenească, deoarece aceasta ar însemna o schimbare-transformare a uneia în cealaltă. Şi este de neconceput o schimbare a firii dumnezeieşti.

Pentru că Diodor nu conştientizase însă distincţia dintre fire şi ipostas (sau persoană) pe care o făceau Capadocienii, el reclama pe baza premizelor filosofice un ipostas-persoană pentru fiecare fire, cum a făcut de altfel şi Apolinarie, care învăţa adeseori în Antiohia, unde activau mulţi adepţi ai săi. Astfel Diodor a ajuns la ideea celor doi fii (vezi lucrarea noastră *Patrologia II,* ed. gr., p. 559-561), a Fiului lui Dumnezeu şi a fiului lui David (al Mariei), după cum neclar susţinuse în veacul al III-lea Pavel de Samosata (vezi *Patrologia I,* p. 461-462). În întrupare avem o unire numai *„prin bunăvoinţa”*

lui Dumnezeu. Adică Fiul lui Dumnezeu *„locuieşte"* în fiul lui David, care devine din această pricină fiu după har. Maria naşte numai un fiu creat, deci nu este *Theotokos* – Născătoare de Dumnezeu. Cu toate acestea Hristosul la care ne închinăm este o singură persoană, dar, desigur, o unitate de ordine morală, câtă vreme este exclusă o unire reală a firilor. O unire de acest fel nu asigură comunicarea reală a însuşirilor celor două firi ale lui Hristos, deci mântuirea rămâne problematică şi imposibilă, fiindcă îndumnezeirea firii omeneşti se face numai prin comunicarea însuşirilor, deci prin unirea reală a firilor, care, cu toate acestea, nu se amestecă.

Învăţătura lui Diodor a fost adoptată şi adâncită mult de un alt vestit ucenic al lui Diodor, Teodor de Mopsuestia, care a devenit preot (în 383) şi episcop (în 392) înaintea colegului său Hrisostom. Cei doi bărbaţi erau legaţi de o prietenie profundă. Toate acestea subliniază faptul că mediul în care a trăit Hrisostom avea în mod evident păreri hristologice periculoase, care duceau în mod sigur la poziţionări dogmatice greşite. De aceea este minunat faptul că Hrisostom, luminat de Duhul Sfânt, a întrezărit cu perspicacitate pericolul acestor păreri. În aceasta a fost ajutat mult de faptul că a căutat, a cunoscut şi a adoptat părerile hristologice ale Sfântului Atanasie cel Mare şi, desigur, ale teologilor capadocieni.

Astfel, tot ceea ce a formulat Hrisostom în legătură cu problema hristologică constituie o depăşire a climatului antiohian, în care dominau părerile arienilor, apolinariştilor, ale lui Diodor de Tars şi Teodor de Mopsuestia. Şi, deoarece nu dorea să aţâţe opoziţiile diferitelor grupări bisericeşti

din Antiohia, el aminteşte numai de două-trei ori de Apolinarie, atunci când îi respinge părerile, în timp ce numele lui Diodor şi Teodor nu le aminteşte niciodată, dar părerile lor le respinge indirect, dar totuşi clar.

2. Unirea firii dumnezeieşti şi omeneşti fără schimbare şi amestecare

Termenii pe care Hrisostom i-a folosit pentru a arăta şi explica ce anume s-a întâmplat cu cele două firi ale lui Hristos la întrupare sunt în principal *enosis*[28] şi *synafeia*[29] şi în al doilea rând *krasis*[30] şi *koinonia*[31]. Cel dintâi, cel mai des întâlnit, asigură realitatea unirii celor două firi, iar al doilea, folosit mai rar, exclude schimbarea sau amestecarea firilor şi, înainte de toate, îl leagă pe Hrisostom de mediul său

---

[28] *ἕνωσις – unire.*

[29] συνάφεια - compus al substantivului ἁφή, care desemna în primul rând simţul tactil, pipăitul, atingerea, apucarea, prinderea de ceva, şi care vine de la verbul *ἅπτομαι- a se prinde, a se agăţa, a atârna de ceva.* Un echivalent foarte apropiat ar fi „sin-apsă" sau „con-tact". De aici compuşii cu *syn* s-ar putea traduce cu „a se prinde în [vorbă, luptă etc.]. În Ioannid συνάφεια este tradus ca: *nemijlocită conţinere, unire, sau împreunare, (conjugală chiar).* Alte sensuri secundare ale lui ἁφή sunt: 2. nisipul galben cu care se frecau luptătorii înainte de luptă, ca să aibă un contact mai bun cu adversarul uns cu ulei. 3. συναφή – încheietură, împreună-legătură 4. mijloc atrăgător pe care îl întrebuinţează cineva spre unire 4. aprindere (a lumânărilor) *(n. tr.).*

[30] Κρᾶσις [κεράννυμι] – fuziune, aliaj, împreunare, amestecare (în principal) de lichide, potrivire prin amestecare; (gram.) crază= întrunire, contragere de vocale sau diftongi 2. starea trupului sau a atmosferei (temperatura) (n. tr.).

[31] *κοινωνία - împărtăşire/comuniune.*

imediat, care înţelegea întruparea exclusiv ca un *synafeia-împreunare/alăturare/contact*. Şi se pare că Hrisostom nu voia să ajungă într-o ruptură puternică cu acest mediu, sperând, evident, să-l atragă la propria lui poziţionare teologică. Astfel se explică faptul că, deşi vorbeşte despre unirea adevărată, reală a celor două firi şi stăruie asupra celor două voinţe ale lui Hristos, care presupun clar asumarea de către Cuvântul dumnezeiesc şi a sufletului-minţii omului (lucru pe care Apolinarie îl respingea), Sfântul Ioan nu aminteşte deschis învăţătura greşită a lui Apolinarie. Socoteşte destul să explice unirea cea fără schimbare şi amestecare a firilor, presupunând, ca antiohian, integritatea umanităţii asumate şi, când deja se afla în Constantinopol, făcând referire la Apolinarie ca la un *cacodox* şi accentuând asumarea de către Dumnezeu-Cuvântul şi a sufletului omenesc *(La Filip., Omilia VI 1: PG 62, 218 şi Omilia VII 3: PG 62, 232).*

Ca antiohian aminteşte termenul *împreunare/contact*, dar insistă mult şi explică de multe ori realitatea unirii, astfel încât să excludă şi *schimbarea* (τροπή) şi *amestecarea/confundarea* (σύγχυσις). Prima înseamnă că firea dumnezeiască *se schimbă* în fire omenească. Cea de-a doua înseamnă că firea omenească, fiind absorbită, se pierde în firea dumnezeiască cu care se amestecă. Şi deşi sunt excluse cele două extreme, Cuvântul *„se face"* om *(„trup, carne – σάρξ")*, adică Cuvântul şi omenirea, cele două firi, se unesc după fire în ipostasul dumnezeiesc.

„Rămânând (= la întrupare) ceea ce era, a luat ceea ce nu era; şi trup făcându-se, a rămas Dumnezeu, Cuvânt fiind" (La Filip., Omilia VII 2: PG 62, 231).

Notăm referitor la pasajul de mai sus că el este aproape cuvânt cu cuvânt un împrumut al unui pasaj al Sfântului Grigorie Teologul din al treilea Cuvânt teologic al său, paragraful 19: *„Ce era a rămas; iar ce nu era a luat" (PG 36, 100).* Folosirea cuvânt cu cuvânt a unui pasaj nu este poate fără legătură cu faptul că Hrisostom a comentat *Către Filipeni* în Constantinopol, unde avea la îndemână *Cuvântările* Sfântului Grigorie. Următorul pasaj a fost atât de prețuit pentru claritatea şi ortodoxia lui, încât a fost folosit la Sinodul al IV-lea Ecumenic (451) ca exemplu (*Mansi 7, 469).*

„Căci prin unire şi împreunare una sunt Dumnezeu-Cuvântul şi trupul. Nu făcându-se amestecare (σύγχυσις[32]*), nici dispariție a ființelor (=firilor), ci unire negrăită şi nespusă" (La Ioan, Omilia I 2: PG 59, 80).*

Hrisostom este sigur în privința integrității firilor unite în Hristos, dar nu poate descrie cu exactitate „cum"-ul unirii, şi se mulțumeşte să declare înaintea acestei taine că avem o unire *„negrăită şi nespusă"*. Observăm că termenul antiohian *împreunare (συνάφεια)* îl explică prin termenul *unire,* care presupune unire fizică. Dimpotrivă, Teodor de Mopsuestia explică unirea ca împreunare, fapt care accentuat mai mult duce la nestorianism. Prin urmare, Hrisostom se mulțumeşte cu remarcarea empirică a faptului că Hristos, de vreme ce astfel a acționat şi a lucrat şi astfel s-a arătat iconomia Lui, Îşi are firile şi unite şi neamestecate, ele nu se separă (nu *„se împart - διαιροῦνται"*), dar nici nu se confundă.

---

[32] De la συγχύνω, o variantă a lui συγχέω – amestec împreună (mai ales lichide); (în gen.) tulbur, pun în neorânduială, încurc; ameţesc, slăbesc ceva, fac confuz (n. tr.)

Apoi, de Diodor şi cu Teodor de Mopsuestia, teologii antiohieni, Hrisostom era foarte legat, motiv pentru care a hotărât să-şi expună cu orice prilej propria părere referitoare la subiect, fără să-i numească şi fără să compună lucrări în care să combată cuvânt cu cuvânt concepţiile periculoase sau evident eretice pe care aceştia le formulau. În felul acesta el purta de grijă de turmă şi o ajuta să facă deosebirea între învăţătura dreaptă şi cea greşită. În felul acesta şi promova adevărul, şi înfiera deviaţiile, fără să provoace tensiune şi furtuni.

Prin urmare, Hrisostom a fost primul teolog antiohian al Bisericii care a discernut cu atâta limpezime consecinţele negative ale concepţiilor compatrioţilor şi prietenilor săi apropiaţi şi care le-a combătut fără să facă referire la principalii vinovaţi, pe care i-au numit alţii mai târziu. Poate că el spera ca aceste concepţii să nu-i influenţeze pe contemporani şi pe cei de după. Din nefericire însă, i-au influenţat. Unirea despre care Hrisostom vorbeşte, pe care o adânceşte şi concretizează cu atâta realism, îngăduie cercetătorului să înţeleagă foarte uşor că a avut ca punct de plecare părerile lui Diodor şi Teodor de Mopsuestia, care vedeau în întrupare numai o *„împreunare"*. Dimpotrivă, unirea firii omeneşti cu firea dumnezeiască este atât de reală, pe cât de real este faptul că Cuvântul dumnezeiesc S-a întrupat, *„S-a făcut" „al firii noastre":*

„Deci, aşa cum Fiul lui Dumnezeu este al firii noastre, tot aşa suntem noi ai fiinţei Lui. Şi aşa cum Acela ne are pe noi în El, tot aşa şi noi Îl avem pe El în noi... Deci astfel noi devenim un trup cu Hristos prin Împărtăşire (μετουσία = Dumnezeiasca Euharistie)" (La Efes., Omilia XX 4: PG 62, 139-140).

„Împărtăşirea" de care se vorbeşte aici are ca temelie întruparea. Realismul ei este rezultatul unirii adevărate a firii dumnezeieşti cu cea omenească. De aceea şi îndrăzneşte Hrisostom să adauge că *„împărtăşirea"* în dumnezeiasca Euharistie este mai adâncă şi decât legătura cu părinţii a *„copilului"*, care are firea tatălui şi a mamei lui (*Ibidem*):

„Deci nu amestecăm, nici nu despărţim. Unul este Dumnezeu, unul Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Iar când zic „unul", spun unire, nu amestecare, a firii acesteia căzute, dar unite cu aceea" (La Filip., Omilia VII 3: PG 62, 232).

Tendinţa anumitor alexandrini post-atanasieni, care, sub influenţa lui Apolinarie, considerau că firea omenească ar fi fost absorbită, dar şi tendinţa antiohiană, care indirect excludea comunicarea însuşirilor celor două firi ale lui Hristos, trebuiau, pentru Hrisostom, să fie depăşite prin excluderea amestecării/confundării (σύγχυσις) presupuse de prima şi a despărţirii (διαίρεσις) la care ducea cealaltă. În cazul amestecării/confundării, se pierdea umanitatea şi, alături de ea, taina dumnezeieştii Euharistii. În cazul despărţirii, rămânea omenirea, dar fără legătură ontologică cu Dumnezeu, şi deci se pierdea fundamentul mântuirii. Unirea însemna depăşirea celor două deviaţii-tendinţe:

„Căci nici trupul nu-l separă de dumnezeire, nici dumnezeirea de trup, nu fiinţele amestecându-le - să nu fie –, ci arătând unirea" (La Psalmi XLIV 4: PG 55, 188).

Deşi nu îndrăzneşte şi nu poate să explice cu exactitate taina unirii celor două firi ale lui Hristos, Hrisostom are capacitatea, pe baza datelor activităţii lui Hristos şi a Bibliei, să respingă învăţăturile greşite pe care le formulau Pavel

de Samosata, arienii şi alţii şi prin care îi influenţau pe credincioşii vremurilor lui.

3. Realismul întrupării

La concepţia învăţăturilor greşite mai vechi că Logosul intră în omul *„copt"*, adică matur, Hrisostom răspunde cu faptele biblice că Logosul s-a zămislit în pântece de fecioară, a cunoscut naştere fiziologică (nu însă şi zămislire fiziologică) şi a trecut prin procesul creşterii. În plus, Hristos îşi lasă trupul (= umanitatea) să sufere de neputinţele ei fizice, cum este foamea, setea, întristarea şi agonia. Agonia (*PG 48, 765)* pe care în pasajul de mai jos o indică prin verbul *„ἀδημονῶ - a fi în necaz, în mare tulburare sufletească"* presupune în mod clar în Hristos lucrarea sufletului raţional şi a cunoaşterii înţelegătoare, lucru despre care cercetătorii cred că nu există în teologia lui Hrisostom (de ex. C. Hay şi A. Grillmeier).

„... ca să nu se socotească închipuire ceea ce s-a făcut... căci nu în mod simplu intră într-un om copt şi deplin, ci în pântece de fecioară, ca şi zămislire şi naştere să rabde şi creştere... şi purtând trupul, îl lasă pe acesta să rabde slăbiciunile firii; şi să flămânzească, şi să înseteze... şi să se întristeze şi să fie în mare tulburare sufletească"(La „Părinte, de este cu putinţă..." 4: PG 51, 37)

Cacodoxia devenea şi mai radicală la unii care *„au îndrăznit să spună că Logosul nu a luat trup"*, fapt care duce la dochetismul veacurilor I şi II creştine şi la unii eretici contemporani lui Hrisostom, care considerau persoana şi lucrarea lui Hristos *„nălucire" (φαντασία)* şi *„prefăcătorie" (ὑποκρισία*[33]*):*

---

[33] Ca o reprezentare teatrală, în care realităţile sunt numai imitate de actori, fără să existe cu adevărat (n. tr.).

„... sunt unii care zic că toate cele ale iconomiei erau o nălucire oarecare şi prefăcătorie şi alegorie (ὑπόνοια)" (La Ioan, Omilia XI 2: PG 59, 79).

Şi nu numai că trupul-umanitatea lui Hristos nu era o *„nălucire"*, ci a existat la propriu deofiinţime cu firea noastră, însă cu cea *„fără de păcat"* bineînţeles. Lipsa păcatului în umanitatea asumată de Cuvântul dumnezeiesc o subliniază şi faptul că umanitatea întâi-zidită nu avea păcat şi că era menită să rămână fără de păcat, dar a eşuat. Acum însă, prin întruparea şi învierea Domnului, trupul-umanitatea ajunge la scopul ei, la lipsa păcatului şi la nemurire:

„Căci Hristos n-a avut trup păcătos, ci unul asemenea cu trupul nostru păcătos, dar fără de păcat şi acelaşi cu firea noastră. Încât şi de aici este vădit că nu era rea firea trupului... pe aceasta (= firea omenească) a ridicat-o (= Domnul) după biruinţă şi nemuritoare a lucrat-o..." (La Romani, Omilia XIII 5: PG 60, 515).

Concepţii dochetiste care dominau desigur în secolele anterioare, dar care – unele înnoite şi mai blânde – circulau şi în epoca sa, erau un prilej pentru Hrisostom de a sublinia şi mai mult realismul întrupării. El voia, desigur, să răspundă la o formă particularizată – posibilă sau reală, nu contează – de dochetism, conform căreia Cuvântul s-a arătat ca om – aşa cum uneori, în Vechiul Testament, s-au arătat în chip de om îngeri, dar şi Dumnezeu – fără însă să aibă de fapt carne şi oase:

„...De aceea nici n-a luat de la început pe om la vârsta deplină, ci a răbdat să Se şi zămislească, să Se şi nască, să Se şi hrănească cu lapte, şi să petreacă atâta vreme pe pământ, ca şi prin lungimea timpului [petrecut pe pământ] şi prin toate celelalte să dea încredinţare de aceasta. Căci deoarece de multe ori îngeri

s-au arătat pe pământ cu chip de om, şi chiar şi Dumnezeu, iar ceea ce se vedea nu era trup adevărat, ci pogorământ, pentru ca tu să nu crezi că şi această venire este de felul acesta, că a fost asemenea acelora, ci ca să te încredinţeze cu adevărat că era trup adevărat, [Cuvântul] S-a şi zămislit, S-a şi născut, S-a şi hrănit, S-a şi pus în iesle, nu în vreo căsuţă, ci în loc larg, fiind de faţă mulţime nenumărată, ca să se facă cunoscută naşterea Lui. Pentru aceea şi scutecele şi prorociile de demult acest lucru îl spun: nu doar că va fi om, ci că Se va zămisli şi Se va naşte şi după legea pruncilor Se va hrăni" (Împotriva anomeilor. Despre ceea ce este de neînţeles, Omilia VII 6: PG 48, 765).

4. Cuvântul *„S-a făcut"* om şi *„S-a sălăşluit"* într-un *„cort"* de altă natură

Analiza lui Hrisostom că întruparea este întru totul reală, se sprijină, printre altele, şi pe In. 1, 14 (*„... şi Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit întru noi")*. Verbul *„S-a făcut" (ἐγένετο)* subliniază realismul întrupării (PG 59, 79), iar *„S-a sălăşluit" (ἐσκήνωσεν)* face faptul unul concret.

„S-a făcut", deşi elimina dochetismul şi pe cei care susţineau că toate s-au întâmplat după închipuire, punea în pericol – potrivit celor care interpretau textul numai istorico-literal – atât firea dumnezeiască, cât şi integritatea firii omeneşti. Pentru Hrisostom el arată fără nici un pericol adevărul întrupării, de vreme ce în mod real *„S-a făcut Fiu al omului, fiind Fiu adevărat al lui Dumnezeu, ca pe fiii oamenilor să-i facă fii ai lui Dumnezeu" (La Ioan, Omilia XI 1: PG 59, 79).*

Deoarece *„S-a făcut"* ar putea să fie însă înţeles greşit, Evanghelistul a adăugat şi pe *„S-a sălăşluit"*. Acest verb,

care arată o parte a procesului întrupării, este folosit cu multă atenție de Hrisostom, deoarece dascălul său, Diodor, şi colegul său Teodor de Mopsuestia îl înțelegeau ca o sălăşluire-aşezare ca într-un templu, pentru a evita, pasămite, schimbarea firilor în timpul unirii.

Pentru Hrisostom *„S-a sălăşluit"* este o explicație folositoare, ca să nu se socotească unirea celor două firi drept amestecare/confundare. Adică, deşi înțelege corect că *„S-a făcut"* înseamnă unire a firilor, explică faptul că Logosul Care S-a sălăşluit în cortul omenesc este diferit de cort. *„Ceea ce se sălăşluieşte" (το σκηνουν)*, Cuvântul dumnezeiesc, şi *„cortul"(σκηνή)*, Născătoarea de Dumnezeu, rămân două lucruri diferite în ce priveşte ființa lor, dar sunt între ele unite fără să se amestece. În felul acesta ele sunt o singură ființă, Dumnezeu-Omul. Şi, pentru că deja sunt una, un singur ipostas, această unitate se va continua în veci. Cuvântul dumnezeiesc nu va lăsa niciodată trupul pe care l-a luat. Cu el se află pe tronul ceresc şi cu el este închinat în veci:

„Căci că „S-a făcut" s-a spus nu numai ca tu să nu bănuieşti [că El a fost] o nălucă, ia seama din cele ce urmează, cum limpezeşte cuvântul şi respinge acea bănuială vicleană. Căci a adăugat: „Şi S-a sălăşluit întru noi"; ca şi cum ar zice: „Nimic nelalocul lui să nu-ți închipui de la „S-a făcut". Căci n-am vorbit despre o schimbare a firii aceleia neschimbate, ci despre sălăşluire şi locuire. Iar ceea ce se sălăşluieşte nu poate fi acelaşi lucru cu sălaşul, ci altceva. Căci altceva se sălăşluieşte în ceva, altfel n-ar mai fi sălăşluire; fiindcă nimic nu poate locui în sine însuşi. Şi eu am vorbit despre [ceva care este] altceva (diferit n.n.) după ființă... Cine este aşadar cortul în care S-a sălăşluit? Auzi pe Prorocul

care zice: „Ridica-voi cortul cel căzut al lui David" (Amos 9, 11). Căci firea noastră căzuse cu adevărat, căzuse cădere de nevindecat şi avea trebuinţă numai de acea Mână puternică. Căci nu mai era alt chip să fie ridicată, decât de mâna Celui care a plăsmuit-o pe ea la început, care i s-a întins şi care a izvodit-o prin naşterea din nou cea prin apă şi prin Duh. Şi uită-mi-te la înfricoşătorul şi negrăitul tainei: pentru totdeauna locuieşte cortul; căci S-a îmbrăcat cu trupul nostru nu ca să-l lepede iarăşi, ci ca să-l aibă totdeauna cu Sine. Căci dacă nu era aşa, n-ar fi învrednicit-o pe aceasta (firea noastră n.n.) nici de tronul cel împărătesc, nici, purtând-o pe ea, n-ar fi fost închinat de toată oştirea cea de sus, de îngeri, de arhangheli, de tronuri, de domnii, de începătorii, de stăpânii" (La Ioan, Omilia XI 2: PG 59, 80).

5. Comunicarea însuşirilor celor două firi (şi îndumnezeirea firii omeneşti) – unirea/potrivirea (κϱάσις) lucrărilor firilor

Câtă dreptate a avut Hrisostom când a avut suspiciuni în privinţa concepţiilor lui Diodor şi Teodor de Mopsuestia se vede din faptul că aceştia au lăsat la o parte realitatea comunicării însuşirilor firilor lui Hristos, de vreme ce pentru ei firile se aflau într-u simplu *împreunare/alăturare/contact* (*συνάφεια*), deci într-o legătură exterioară. Şi, deşi accentuează, ca un bun antiohian, integritatea firii omeneşti, subliniază faptul că avem o *„inegală" „potrivire" (κράσις) şi „unire" (ένωσις)* a lucrărilor, a faptelor şi a firilor. Prin unire şi prin împreunare avem siguranţa că firea omenească primeşte lucrarea firii dumnezeieşti, fapt pe care nu îl asigură „contactul" (συνάφεια).

Termenii *mixis*[34], *krasis* (cei doi termeni sunt folosiţi de Aristotel: *Despre naştere şi stricăciune 1, 10, 302, 8a) anakrasis*[35], *synkrasis*[36], foarte cunoscuţi la Grigorie Teologul *(de ex. PG 35, 432; PG 35, 100 şi 285; PG 37, 180 şi 184)* şi Grigorie de Nyssa *(de ex. PG 45, 704-705)*, dar suspecţi în mediul antiohian, sunt folosiţi corect de Hrisostom, pentru a asigura comunicarea însuşirilor, deci „cum"-ul îndumnezeirii firii omeneşti.

„...n-am lăsat nicidecum neîmpărtăşită de lucrarea dumnezeiască firea omenească luată, ci când ca om, când ca Dumnezeu [am lucrat] Eu, printr-o [lucrare] arătând firea, prin cealaltă încredinţând [despre] iconomie, şi învăţând[u-vă] prin firea omenească să vă lipiţi de cele smerite, iar prin dumnezeire să vă înălţaţi la cele mai înalte, şi prin această unire (κρᾶσις) inegală a lucrărilor explicând unirea (ἕνωσις) inegală a firilor, iar prin puterea asupra patimilor făcând vădită [alegerea] de voie a patimilor" (La Lazăr cel a patra zi...: PG 50, 642-643).

Hrisostom a conştientizat profund necesitatea comunicării însuşirilor. Din acest motiv, comentând *Epistola către Evrei*, vorbeşte nu numai despre *unire/potrivire (κρᾶσις)*, cum am văzut, ci şi despre *„împărtăşirea" (κοινωνία)* lucrărilor firii, numai aceasta ducând la îndumnezeirea umanităţii asumate de Cuvântul dumnezeiesc. Dar şi împărtăşirea fiecărui om în taina Dumnezeieştii Euharistii cu firea omenească îndumnezeită a lui Hristos înseamnă mântuirea, îndumnezeirea lui.

---

[34] *Μίξις – mixare, amestecare*

[35] *ἀνάκρασις - amestecare cu alţii*

[36] *„σύγκρασις - amestecarea împreună a mai multor lucruri, sincrază/sincreză*

„Trupul se împărtăşeşte de cele înalte, după cum şi dumnezeirea de cele smerite" (La Evrei, Omilia II 2: PG 63, 25).

„Iar [trupul] lui Hristos este omenesc din pricina înrudirii cu noi, şi dumnezeiesc din pricina unirii cu Cuvântul" (La „cu ce putere faci Tu acestea...": PG 56, 420).

6. Cele două voinţe

Unirea (κράσις) şi împărtăşirea nu înseamnă deloc o confundare a firilor, cum se temea fiecare antiohian unilateral. Teologia lui Hrisostom este şi aici realistă şi absolut echilibrată. Astfel, în ciuda *unirii,* avem firile deosebite, fapt dovedit din existenţa concomitentă a voinţelor. La această concluzie Hrisostom ajunge tâlcuind pasajele biblice în care Domnul se manifestă uneori ca Dumnezeu, alteori ca om. La aceeaşi concluzie ajunge tâlcuind cuvintele Domnului, cum ar fi Mt. 26, 39. Aici sunt presupuse *„două voinţe, una a Fiului, alta a Tatălui, opusă una celeilalte. Căci a zice: „nu precum Eu voiesc, ci precum Tu voieşti" aceasta dovedeşte..." (Împotriva anomeilor. Despre ceea ce este de neînţeles, Omilia VII 6: PG 48, 765).* De vreme ce voinţele celor două Ipostasuri deofiinţă al Tatălui şi al Fiului, sunt *„opuse una celeilalte",* există o explicaţie: voinţa pe care Hristos o exprimă în anumite pasaje aparţine firii Sale:

„... Deci, dacă una [singură] este voinţa Tatălui şi a Fiului, cum de zice aici „Dar nu precum Eu voiesc, ci precum Tu [voieşti]"? Căci dacă ar fi despre dumnezeire cuvintele acestea, atunci apare o contradicţie, şi multe absurdităţi se nasc din aceasta. Dar dacă aceste cuvinte au fost spuse de către trup, spusele acestea au o îndreptăţire şi nu se naşte nici o vină. Căci

nu-i o vină că trupul nu vrea să moară. Doar este o însuşire a firii; şi Însuşi [Domnul] a arătat în El toate însuşirile firii, afară de păcat, şi chiar cu multă prisosinţă, ca să închidă gurile ereticilor. Deci, când spune: „De este cu putinţă, să treacă de la Mine paharul acesta" şi: „Dar nu cum Eu voiesc, ci cum voieşti Tu", nimic altceva nu arată decât că a îmbrăcat cu adevărat trup care se temea de moarte. Căci a se teme de moarte, a şovăi, a fi neliniştit sunt ale aceluia (ale trupului). Uneori Domnul lasă trupul Său singur şi lipsit de lucrarea Sa pentru ca, arătându-i slăbiciunea, să dea încredinţare că este om; alteori îşi ascunde firea omenească pentru ca să cunoşti că nu era numai om. Deci, dacă totdeauna ar fi arătat cele omeneşti, s-ar fi crezut că este om; iar dacă totdeauna ar fi săvârşit cele ale Dumnezeirii, nu ar fi fost crezută învăţătura despre întruparea Lui" (Împotriva anomeilor. Despre ceea ce este de neînţeles, Omilia VII 6: PG 48, 766).

7. O concesie în problema termenului *Theotokos*

Sfântul Ioan Hrisostom, care a teologhisit cu atâta realism despre întruparea Cuvântului dumnezeiesc şi a accentuat depăşirea hotarelor-legilor firii *(PG 55, 245)* în timpul naşterii Lui din Fecioara Maria, nu ne-a lăsat cuvântări encomiastice la Maica lui Hristos. Mai mult decât orice alt scriitor bisericesc al vremii a explicat de ce Cuvântul dumnezeiesc trebuia să Se nască din fecioară, a arătat că Logosul a luat din Maria trup-umanitate fără de păcat şi că Fecioara Maria constituie un model. Însă nu a numit-o Născătoare de Dumnezeu în niciuna din lucrările sale autentice. Cu toate acestea, atunci când, printre alte lucruri importante, Hrisostom spunea că *„... pentru Fecioara*

am aflat viață veşnică" (La Psalmul 41: PG 55, 193), el reda întreaga însemnătate teologică a rolului pe care Născătoarea de Dumnezeu l-a avut în planul lui Dumnezeu de mântuire a omului. Însă el nu analizează acest rol, deşi îl promovează în multe observații psihologice, care aveau ca punct de pornire evenimente sau cuvinte biblice legate de Născătoarea de Dumnezeu. Sunt accentuate temeri, nădejdi şi ezitări ale Născătoarei de Dumnezeu, care sunt interpretate ca o subapreciere a ei. Cu toate acestea, Hrisostom nu împărtăşeşte respectivele concepții – subapreciative pentru Fecioara Maria – ale antiohienilor din mediul său. Astfel, el n-a caracterizat-o niciodată pe Maica lui Hristos ca *Născătoare-de-om (ἀνθρωποτόκος),* cum o făcea dascălul său Diodor de Tars, nici ca *Născătoare-de-Hristos (Χριστοτόκος),* cum propuneau Nestorie şi alții mai înaintea lui. Acest lucru era imposibil, de vreme ce, din ce am văzut în paragrafele anterioare, Hristos, Cel născut din Fecioara Maria, a fost, după Hrisostom, cu adevărat Dumnezeu şi om.

Neutilizarea termenului *Născătoare de Dumnezeu (Theotokos),* care fusese deja promovat de capadocieni şi de alți teologi şi care se impusese aproape din anul 380, se datorează nu negării conținutului acestui termen, ci prudenței şi reținerii cu care Hrisostom a hotărât să abordeze mediul său apropiat, sperând că, în felul acesta, îl va câştiga de partea părerilor sale, sau cel puțin nu îl va întărâta în opozițiile lui, într-un centru eclezial-teologic atât de tulburat şi atât de scindat cum era Antiohia. Cazul lui Hrisostom aminteşte de tactica Sfântului Vasile cel Mare, care, deşi a arătat prin tot felul de termeni că Sfântul Duh are firea

Tatălui şi a Fiului, n-a folosit niciodată pentru Sfântul Duh cuvântul *„deofiinţă" (vezi Patrologia II, p. 376).* Totodată, nu trebuie să subestimăm influenţa de formă şi cea tematică din opera lui Hrisostom pe care mediul său a exercitat-o prin Diodor şi Teodor de Mopsuestia, care negau marea importanţă teologică a rolului Născătoarei de Dumnezeu.

Capitolul al Şaptelea

TEOLOG AL EUHARISTIEI

1. Euharistia - principala grijă a lui Hrisostom

Aşa cum Persoana şi lucrarea lui Hristos sunt centrul teologiei lui Hrisostom, tot aşa şi taina dumnezeieştii Euharistii constituie principala sa preocupare ca teolog şi păstor. Hrisostom se zbate atât să o explice, cât şi să-i pregătească pe credincioşi pentru împărtăşire. Nimeni, nici mai înainte, nici după, nu a stăruit atât de mult în a analiza teologic importanţa Euharistiei şi nimeni nu a prezentat atât de convingător realismul ei. În textele Sfântului Ioan avem aşadar cel mai impresionant realism sacramental din istoria teologiei, realism care uneori îi deranjează pe cei care, într-un fel sau altul, deschis sau tacit, nu prea se laudă cu aşa ceva. Cu atât mai mult deranjează pentru că Hrisostom, ca păstor şi învăţător, pentru a-şi atinge scopul, simte nevoia să folosească imagini şi exemple din viaţa de fiecare zi, mai ales pe cele care au legătură cu hrana şi cu procesul hrănirii. Toate acestea au fost caracterizate drept prozaism şi retrogradare a Tainei, dar ele sunt de înţeles în contextul încercării lui Hrisostom de a învăţa, de a îndemna, de a aduce străpungerea inimii, de a înfricoşa, de a provoca teamă şi de a-i trezi pe credincioşii foarte puţin sau deloc puşi la curent cu problemele teologice.

De altfel, taina Euharistiei a fost exprimată aproape numai prin formulări greu de primit chiar de către Domnul,

Care, printre altele, a spus că *„pâinea pe care Eu o voi da este trupul Meu" (In. 6, 51).* Abruptul acestor cuvinte se înţelege mai mult dacă ne gândim că nici la proroci nu a existat o reprezentare sau o idee asemănătoare, despre care cel mai impresionant lucru pe care – bineînţeles neclar – îl ştiau oamenii Vechiului Testament era că unii dintre ei înviaseră. Nimeni nu vorbise în Vechiul Testament despre o taină care va consta în a mânca trup pentru mântuirea sa.

„Căci ei ştiau că prorocii au înviat [oameni], chiar dacă Scripturile nu o spun aşa de clar. Dar că cineva a mâncat un trup [de om] niciodată n-a spus niciunul din ei... de-aceea şi era nevoie să afle minunea tainelor... „un singur trup vom fi şi mădulare, zice, din carnea Lui şi din oasele Lui" (Efes. 5, 30). Iar cei ce-şi aduc aminte să urmărească cele zise" (La Ioan, Omilia XLVI 2: PG 59, 260).

De altfel, nu cunoşteau taina nici îngerii, care, chiar şi acum când se săvârşeşte, pot numai să privească cu groază şi cu teamă *(La Matei, Omilia LXXXII 5: PG 58, 743).*

2. Identitatea şi egalitatea în ce priveşte puterea (ἰσοδυναμία) a Euharistiei şi a Cinei celei de taină

Dumnezeiasca Euharistie pe care preotul o săvârşeşte se identifică întru totul cu cea pe care Domnul Însuşi a săvârşit-o în seara Joii celei Mari în *„foişor" (Mc. 14, 15; Lc. 22, 12)* şi a dat-o ucenicilor. Aici o săvârşeşte preotul, desigur, dar Cel ce *„sfinţeşte"*, puterea prin care pâinea şi vinul devin Trupul şi Sângele Domnului, este tot Dumnezeu.

„Jertfa (= Euharistia) este aceeaşi, chiar dacă altcineva (= preotul) o aduce, chiar dacă este Pavel sau Petru. Aceeaşi este, pe care Hristos a dat-o ucenicilor şi pe care acum preoţii o săvârşesc.

Întru nimic nu este aceasta mai prejos decât aceea, că şi pe aceasta nu oamenii o sfinţesc, ci Însuşi Cel ce a sfinţit-o şi pe aceea. Căci aşa cum cuvintele pe care le-a spus Dumnezeu sunt aceleaşi cu cele pe care le spune şi preotul acum, tot aşa şi jertfa este aceeaşi, şi botezul pe care L-a dat" (La II Tim., Omilia II 4: PG 62, 612)

„Aţi crezut, aşadar, că şi acum este acea Cină, în care şi El (Hristos) a stat la masă. Căci întru nimic nu se deosebeşte aceea de aceasta" (La Matei, Omilia L 3: PG 58, 507)

„Masa aceasta este aceea (= Euharistia de la Cina cea de Taină) şi nu are nimic mai puţin. Căci n-a făcut-o pe aceea Hristos, iar pe aceasta un om. Aceasta este acel foişor în care au fost atunci" (La Matei, Omilia LXXXII 5: PG 58, 744).

Nu este întâmplător faptul că Hristos insistă asupra identităţii Cinei de Taină cu Euharistia săvârşită acum. Existau îndoieli atunci, iar el, ca păstor, era dator să-i întemeieze neclintit pe credincioşi în însemnătatea, în sfinţenia şi, mai ales, în realismul tainelor Bisericii. Euharistia nu este o practică prin care facem pur şi simplu pomenirea Cinei de Taină, nu *„ne amintim"*, în sensul obişnuit al termenului, de ceea ce a săvârşit şi a fost Domnul (cum vom vedea în următorul subcapitol). Acum se săvârşeşte exact aceeaşi taină pe care a săvârşit-o Hristos.

3. Identitatea Euharistiei cu Cina cea de Taină datorită intervenţiei Sfântului Duh

Şi acest lucru este posibil, este o realitate, deoarece acum, începând de la Cincizecime, lucrarea lui Hristos este lucrată şi continuată de Duhul Sfânt, cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi, Dumnezeu şi Acesta, de-o-fiinţă cu Tatăl şi

cu Fiul, Mângâietorul, pe Care Fiul a făgăduit că Îl va trimite în lume după sfârşitul iconomiei Sale pe pământ (*In. 16, 7 ş.u.*). Pentru săvârşirea tainei Duhul Sfânt intervine şi Se pogoară *(PG 62, 30)*, şi astfel preotul se roagă, lucrează şi săvârşeşte, desigur, dar numai ca un instrument al lui Dumnezeu. *„Izbânda/reuşita" (τὸ κατόρθωμα)*, Taina, se face de către Duhul, pe Care, de altfel, Îl şi invocă preotul. Harul Sfântului Duh *„se atinge" (ἐφάπτεται)*, atinge şi preschimbă cinstitele daruri, pâinea şi vinul, în Trupul şi Sângele lui Hristos. Acest lucru este cu neputinţă a fi înfăptuit de firea omenească, care însă, prin lucrarea Sfântului Duh, devine Biserică. De aceea există Biserica, pentru că S-a pogorât şi Se pogoară Sfântul Duh. În orice caz, intervenţia Duhului are legătură cu dăruirea harului, cu prefacerea duhovnicească a cinstitelor daruri, deşi firea lor pământească, cea *„văzută"*, rămâne pământească şi naturală.

„Când (= preotul) urmează să aducă acea înfricoşătoare jertfă... nu se atinge mai întâi de cele puse înainte, până când nu cere pentru noi harul cel de la Dumnezeu şi [până când] noi nu-i răspundem „Şi cu duhul tău". Prin acest răspuns voi vă amintiţi că cel care stă în faţa voastră nu face nimic, nici darurile care sunt puse înainte nu sunt fapte ale firii omeneşti, ci harul Duhului, venind de faţă şi zburând peste toate, lucrează acea jertfă de taină. Căci chiar dacă este om cel ce stă în faţa voastră, dar Dumnezeu este cel care lucrează prin el. Aşadar nu te uita la firea celui care se vede, ci gândeşte-te la harul nevăzut. Nimic nu este omenesc din cele ce se întâmplă în acest jertfelnic sfinţit. Dacă n-ar fi venit Duhul, n-ar exista Biserica; iar dacă Biserica există, vădit este că Duhul a venit" (La Cincizecime, Omilia I 4: PG 50, 458-459).

În Cuvântul al III-lea din *Despre preoţie* Hrisostom este foarte limpede în legătură cu epicleza, cu invocare pe care preotul o adresează Duhului Sfânt ca să se săvârşească jertfa Euharistiei şi să se transmită harul dumnezeiesc – pogorât peste această jertfă – şi sufletelor celor care se împărtăşesc, ca acestea să se preschimbe duhovniceşte.

„Preotul stă în faţa Sfintei Mese; nu pogoară foc din cer, ci pe Duhul cel Sfânt; se roagă vreme îndelungată, nu ca să se pogoare flacără de sus spre a mistui cele puse înainte, ci ca să se pogoare harul peste jertfă, spre a aprinde cu el sufletele tuturor şi a le face mai strălucitoare decât argintul înroşit în foc " (Despre preoţie III 4: PG 48, 642).

În paragraful imediat următor, care aparţine însă Omiliilor *dubia* (dar nu cu argumente puternice) ale lui Hrisostom, acest sfânt bărbat apare nu numai ca identificând dumnezeiasca Euharistie săvârşită de preot cu Cina cea de Taină, ci şi propunând numai cuvintele întemeietoare ale Euharistiei ca cele care săvârşesc Taina. Desigur, Hrisostom cunoaşte şi adoptă teologia şi practica *Epiclezei,* invocării Duhului Sfânt la săvârşirea Euharistiei, cum am văzut în pasajul anterior, în care cu amănunte grăitoare face referire la *Epicleză,* la invocarea Duhului şi la cum Acesta lucrează asupra darurilor *(PG 50, 458-459).* Adesea însă, pentru a sublinia echivalenţa (ca putere) Euharistiei cu Cina cea de Taină, declară că Cel ce *„a sfinţit"* Cina cea de Taină este acelaşi cu Cel care sfinţeşte şi acum Euharistia *(PG 62, 612).* Mai rar, în pasajul în discuţie, apare faptul că atribuie cuvintelor de întemeiere *„...acesta este Sângele Meu..."* puterea prin care se săvârşeşte Taina, fără să amintească de *invocarea* Sfântului

Duh. Cuvintele Domnului *„prefac"* (μεταρρυθμίζουν[37]) pâinea şi vinul în dumnezeiasca Euharistie. Desigur, el explică această putere prin puterea asemănătoare pe care au avut-o cuvintele lui Dumnezeu-Tatăl *„creşteţi şi vă înmulţiţi" (Fac. 1, 28).* Aşa cum aceste cuvinte din urmă au fost spuse o singură dată, dar lucrează continuu, totdeauna şi fără întrerupere, tot aşa şi cuvintele întemeietoare ale Domnului sunt valabile şi înfăptuiesc întotdeauna Taina Euharistiei. [Doveditor notăm, spre susţinerea paternităţii hrisostomice a acestei *Omilii,* faptul că Fac. 1, 28 (*creşteţi şi vă înmulţiţi)* este folosit şi tâlcuit, păstrând analogiile, în acelaşi fel şi în lucrarea *Despre feciorie 15: PG 48, 54].*

„Hristos este de faţă; şi acum Cel ce a împodobit acea Masă (= a Cinei de Taină), Acesta o împodobeşte acum şi pe aceasta (= Sfânta Masă). Căci nu om este cel ce face ca cele puse înainte să se facă Trupul şi Sângele lui Hristos, ci Însuşi Hristos, Cel răstignit pentru noi. Plinind chipul, preotul a stătut (= la săvârşirea Euharistiei), rostind acele cuvinte (= ale întemeierii tainei Euharistiei), dar puterea şi harul sunt ale lui Dumnezeu. „Acesta este Trupul Meu", zice. Acest cuvânt preface [darurile] puse înainte. Şi aşa cum glasul acela, care a zis „creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul" (Fac. 1, 28), s-a spus o singură dată, dar este pentru totdeauna, dând putere firii noastre, prin lucrare[a lor], spre naştere de prunci, tot aşa şi acest glas, o singură dată spus, lucrează jertfa desăvârşită, în Biserici, la fiecare Masă, începând de la Acela şi până la venirea Lui" (La vânzarea lui Iuda 6: PG 49, 380).

[37] A preface tactul sau ritmul (rânduiala, starea) unui lucru, în principal spre mai bine; a reforma.

Deşi în *Omilia* contestată de mai sus se trece sub tăcere rolul Sfântului Duh, atunci când comentează *Evanghelia după Matei*, Sfântul Ioan devine limpede prin intermediul cui *„se lucrează/se găteşte"* (*κατασκευάζεται*) Euharistia. Adică o leagă de Duhul Sfânt, fără ca această părere să îl împiedice să amintească imediat după că Cel ce a săvârşit Cina cea de Taină atunci *„lucrează"* şi acum în săvârşirea Euharistiei. În pasajul pe care îl discutăm referirea concomitentă şi la Duhul şi la Cel ce *„sfinţeşte"* (care este Hristos, de vreme ce la Cina cea de Taină El a lucrat) arată că lucrul care îl interesează aici pe tâlcuitor este în principal să accentueze intervenţia lui Dumnezeu în general în săvârşirea Euharistiei. El nu specializează acţiunea-lucrarea Ipostasurilor dumnezeieşti.

„Tot cu atâta grabă să ne apropiem... de Masa aceasta (= a Euharistiei)... sau, mai bine spus, cu mai multă râvnă decât copiii de lapte să sugem harul Duhului. ... Cel ce le-a făcut atunci pe acestea la Cina aceea, Acelaşi le lucrează şi pe acestea acum. Noi avem rânduială de slujitori; iar Cel ce le sfinţeşte pe acestea şi le preface este El" (La Matei, Omilia LXXXII 5: PG 58, 744).

Această tactică a Sfântului Ioan se remarcă şi în alte părţi, cum ar fi în tâlcuirea la *Epistola către Evrei*, unde şi Fiul şi Sfântul Duh sunt amintiţi, fără ca rolurile Lor să fie specializate.

„Ce anume numeşte aici 'cereşti'? Pe cele duhovniceşti; căci chiar dacă se săvârşesc pe pământ, ele sunt vrednice de ceruri. Căci atunci când Domnul nostru Iisus Hristos zace junghiat, când Duhul stă de faţă..." (PG 63, 111).

4. Accentuatul realism al Euharistiei

Din vremea lui Sfântului Ignatie Teoforul, episcopul

Antiohiei, care a scris la începutul veacului al II-lea, Biserica trăieşte şi învaţă realismul euharistic. Acum însă, în lucrările lui Hrisostom, avem cea mai adâncă şi cu siguranţă cea mai impresionantă analiză a realismului Euharistiei. Hrisostom are ca premiză a analizelor sale nu numai cuvintele de întemeiere rostite de Domnul şi certificarea lor făcută de Pavel, ci şi teologia paulină despre trupul lui Hristos.

Omul-mădular al Bisericii se naşte, se hrăneşte, se amestecă la propriu cu Hristos, al Cărui Trup şi Sânge le primeşte în fiinţa sa. Astfel se realizează împărtăşirea, adică unirea omului cu Hristos, şi totodată, astfel se asigură şi unitatea dintre toate mădularele Bisericii.

„Cu acesta (= cu taina Euharistiei) ne hrănim noi, cu acesta ne amestecăm, ne frământăm împreună şi devenim un singur trup şi o singură carne a lui Hristos... El (= Hristos) ne hrăneşte cu propriul Lui sânge şi prin toate ne uneşte/împleteşte (συμπλέκει) cu Sine... Cu fiecare din cei credincioşi Se uneşte pe Sine prin Taine. Şi pe care i-a născut îi hrăneşte cu trupul Lui, nu-i dă altuia ca să-i hrănească. Şi aceasta ca iarăşi să te încredinţeze că a luat trupul tău." (La Matei, Omilia LXXXII 5: PG 58, 744).

„Te-ai făcut (= omule) fiu (= al lui Dumnezeu) şi unul care te desfătezi de Masa cea duhovnicească, săturat cu cărnurile şi sângele care te-a născut din nou" (La Psalmi 144, 1: PG 55, 464).

La modul în care analizează puternicul realism al Euharistiei, Hrisostom exclude considerarea ei morală, ca un eveniment care are doar un caracter moral-pedagogic. Socoteşte însă necesar să facă lămurirea că în Taină nu este vorba la modul simplu de iubirea care se naşte în noi, ci de mâncarea reală a trupului lui Hristos. Iubirea se naşte şi ea

tocmai prin mâncarea trupului lui Hristos, prin frământarea *(„φυρμόν")* tuturor credincioşilor cu Hristos, fapt care duce şi la unificarea lor într-un trup cu un singur cap, Hristos. Acestea arată clar *„dorul" (πόθος)* pe care-l are pentru noi Hristos, dar şi *„dorul"* pe care noi trebuie să-l dobândim.

„Deci, ca să devenim noi aceasta (= un singur trup şi mădulare din carnea Lui şi din oasele lui) nu numai după iubire, ci chiar şi în fapt, să ne lăsăm amestecaţi (ἀνακερασθῶμεν), dar, în acea carne. Căci aceasta se întâmplă prin hrana pe care ne-a dăruit-o, vrând să ne arate dorul pe care îl are pentru noi. De aceea S-a amestecat (ἀνέμιξεν) pe Sine cu noi şi Şi-a frământat (ἀνέφυρε) trupul Său în noi, ca una să fim, aşa cum trupul este unit cu capul. (La Ioan, Omilia XLVI 3: PG 59, 260)

Gradul cel mai înalt al iubirii lui Dumnezeu este pentru Hrisostom faptul că Domnul nu S-a mulţumit să apară pe pământ, să Îl vedem ca Dumnezeu-Om. Nu ne-a dăruit numai posibilitatea de a-L vedea, ci a voit şi să Îl gustăm la modul foarte real, cu dinţii noştri, să încercăm trupul Său. Aceste expresii, extrem de realiste, au fost socotite de cercetătorii apuseni respingătoare prin amănuntele lor, dar au ca scop sublinierea realităţii şi crearea fricii de care trebuie să fie cuprins credinciosul înaintea tainei înfricoşătoare a Euharistiei.

„Aşadar, de aceea Hristos a făcut şi aceasta, trăgându-ne pe noi spre o mai mare iubire şi arătându-Şi dorul pentru noi. Nu numai să-L vadă pe El le-a dăruit celor ce poftesc, ci şi să se atingă [de El], şi să mănânce, şi să-şi înfigă dinţii în carne şi să se unească

(συμπλακῆναι[38]) şi să-şi umple dorul totdeauna. Ca leii, aşadar, care suflă foc, aşa plecăm noi de la acea masă, înfricoşători făcându-ne diavolului..." (La Ioan, Omilia XLVI 3: PG 59, 260).

Apoi Hrisostom, temându-se de concepţiile moraliste şi de ideologizarea Tainei, a accentuat faptul că aceasta nu este o idee-credinţă obişnuită, adică una dintre cele pe care le cunoştea lumea greco-romană şi, deci, elenistă. Este vorba despre un realism sacramental, al cărui rezultat este şi credinţa. În religiile de misterii fiecare mister constituia ideea sau simbolul unei idei. În Euharistie taina este însuşi lucrul-faptul, care este arătat în mod simplu prin mijloacele sau formele de limbaj şi în care sunt folosite pentru el elemente materiale. Ceea ce se arată sau se vesteşte este realitate, nu simbolism.

„Căci nu S-a mulţumit numai să Se facă om, să fie pălmuit şi junghiat, ci [a vrut] şi să Se frământe împreună (ἀναφύρει) cu noi pe Sine; şi nu numai prin credinţă, ci chiar în realitate ne face trup al Lui. Decât cine trebuie să fie mai curat cel care se împărtăşeşte cu această jertfă? Nu trebuie să fie, oare, mai curată decât raza soarelui mâna celui care taie acest trup, gura care se umple de focul cel duhovnicesc, limba care se înroşeşte cu sângele cel preaînfricoşător? Gândeşte-te la cinstea cu care ai fost cinstit! Gândeşte-te la ce fel de masă iei parte!" (La Matei, Omilia LXXXII 5: PG 58, 743).

Hrisostom consideră necesar să explice cu fiecare ocazie că sângele de care vorbeşte cuvântul Domnului *„acesta este sângele Meu"* este chiar cel care a ieşit din *„coasta"*

---

[38] A se împleti două lucruri sau a se prinde într-o luptă, ceartă, relaţie cu cineva; de unde termenul poate însemna, de asemenea, şi împreunarea trupească (n. tr.).

Domnului pe Cruce şi, de asemenea, este cel cu care ne împărtăşim noi, credincioşii, la Euharistie.

„Căci ceea ce zice - „acesta este" – [înseamnă] că Acesta, cel care este în potir, este acela care a curs din coastă, iar noi cu acela ne împărtăşim. Şi l-a numit pahar al binecuvântării pentru că pe acesta, având-l în mâini, aşa îl cântăm, minunându-ne şi spăimântându-ne de darul nespus, binecuvântându-L, că şi pe acesta l-a vărsat, ca să nu mai rămânem în rătăcire" (La I Cor., Omilia XXIV 1: PG 61, 200).

5. Unirea-încorporarea în Euharistie şi unirea firii omeneşti cu Cuvântul dumnezeiesc

Unirea care se săvârşeşte în Euharistie, cea dintre credincios şi Trupul lui Hristos, este reală, aşa cum este unirea în Hristos a firii omeneşti cu cea dumnezeiască.

„Căci precum acel trup (= cel omenesc) s-a unit cu Hristos, tot aşa şi noi ne unim cu El prin pâinea aceasta (= a Euharistiei)" (La I Cor., Omilia XXIV 2: PG 61, 200).

Prin urmare, lucrul cu care ne amestecăm şi ne unim în Euharistie este trupul îndumnezeit al lui Hristos, adică acela care se află *„sus"*, pe tronul ceresc.

„Îndată te îmbraci cu Stăpânul, te amesteci cu trupul, te frământi laolaltă cu trupul care şade sus, unde nu-i este îngăduit diavolului să se apropie " (La Col., Omilia VI 4: PG 62, 324).

De altfel, această taină n-ar fi avut un rezultat mântuitor dacă unirea noastră nu s-ar fi făcut cu firea omenească îndumnezeită a lui Hristos, cea care este *„sus"*. De vreme ce firea omenească, prin căderea adamică, s-a omorât, s-a înstrăinat de viaţa adevărată, Dumnezeu a hotărât să

„aducă înăuntru" (εἰσαγάγει), prin întruparea Sa, o fire omenească nouă şi înnoită. Cea nouă este asemănătoare cu a noastră, dar uşurată de păcat. Este îndumnezeită şi, din această pricină, plină de viaţă. Ea ni se dăruieşte în Euharistie ca hrană care duce la viaţa nemuririi.

„Căci nu ne-a dat în mod simplu trupul Său. Ci, pentru că firea cea dintâi a cărnii, cea plămădită din pământ, din pricina păcatului a ajuns să fie muritoare şi să se facă goală de viaţă, El a adăugat înăuntru, am putea spune, o altă frământătură şi aluat, carnea Lui, cu firea fiind aceeaşi, dar uşurată de păcat şi mustind de viaţă. Şi tuturor le-a a dat-o pe aceasta (= carnea Lui) ca să se împărtăşească, ca fiind hrăniţi prin aceasta şi lepădând omorârea cea dintâi, să ne amestecăm cu aceasta, prin (= sfânta) Masă, spre viaţa cea nemuritoare" (La I Cor., Omilia XXIV 2: PG 61, 201).

6. Euharistia – aducerea jertfei

Şi în acest subiect mai special Hrisostom merge mai departe la o adâncire şi nişte analize, pe care Biserica le-a cunoscut pentru prima oară la o asemenea măsură şi la o astfel de extensie.

Întreaga iconomie dumnezeiască a Fiului, de la întrupare până la înălţarea Lui, este jertfa Sa şi totodată ofranda Sa. Adică El a oferit Părintelui ceresc sinele Său jertfit, jertfa Sa, care a început prin întrupare şi s-a încununat pe Cruce. Jertfa lui Hristos îşi are şi preînchipuirea în jertfa arhiereului din Vechiul Testament. Acesta intra o singură dată pe an în Sfânta Sfintelor şi oferea jertfă. Jertfea animale pentru păcatele oamenilor. Acum, în persoana lui Hristos jertfa se preschimbă şi, din preînchipuirea care era, devine

chiar realitatea. Nu mai avem jertfă de animale, ci jertfa lui Hristos Însuşi, care, dintr-o infinită iubire, este silit nu numai să Se facă om, ci şi să sufere moarte, deoarece, în felul acesta, jertfa Sa va fi mai bine înţeleasă şi astfel întreaga iconomie dumnezeiască va avea consecinţe reale. Această jertfă a Lui se aduce, bineînţeles, nu în Sfânta Sfintelor din templul Vechiului Testament, ci chiar în cer, după cum explică Hrisostom *(PG 63, 139)*, Părintelui ceresc. Această oferire, care s-a împlinit prin Înălţarea Domnului, este motivul pentru care jertfa lui Hristos şi Euharistia sunt socotite *aducere (προσφορά)* şi *înălţare (ἀναφορά).*

„Iar Hristos şi în aceasta (= în vărsarea sângelui Său) Şi-a dovedit grija şi dragostea fierbinte pentru noi. Şi în Vechiul [Testament], pentru că erau într-o stare nedesăvârşită, sângele pe care îl aduceau idolilor, pe acesta El Însuşi a răbdat să-l primească, ca să-i îndepărteze de idoli, lucru care iarăşi a fost o dovadă a nespusei sale iubiri. Iar aici, a prefăcut slujba (ἱερουργία) într-una cu mult mai înfricoşătoare şi slăvită, jertfa însăşi schimbând-o şi poruncind ca în loc de junghiere de necuvântătoare El Însuşi să fie adus [ca jertfă]" (La I Cor., Omilia XXIV 2: PG 61, 200).

Arhiereul Vechiului Testament repeta jertfa în fiecare an, deoarece aceasta nu era de ajuns pentru a vindeca răul, boala duhovnicească a oamenilor, nu avea puterea de a ierta păcatele şi, în cele din urmă, de a-i sfinţi pe oameni. Dimpotrivă, jertfa pe care a adus-o Hristos s-a săvârşit o singură dată şi este cu adevărat eficace şi valabilă pentru totdeauna. În Vechiul Testament jertfa era pur şi simplu o preînchipuire a jertfei lui Hristos: o preînchipuia şi o pregătea fără să aibă puterea ei. Corespondenţa celor două

jertfe se înţelege prin compararea fotografiei cu omul fotografiat. Fotografia este numai o reprezentare, în timp ce valoarea şi puterea o are însuşi omul fotografiat.

„Căci deoarece prima (= jertfă) nu putea nimic, se aducea a doua. Şi fiindcă nici aceasta nu avea efect, iarăşi alta; încât [jertfa] era o vădire a păcatelor. Deci, pe de o parte, faptul de a se aduce jertfă [însemna] o vădire a păcatelor. Iar, pe de altă parte, faptul de a [se aduce] totdeauna [era] o vădire a neputinţei. Dar cu [jertfa lui] Hristos, lucrurile stau invers: o singură dată s-a adus şi pentru totdeauna a fost de ajuns. Şi bine le-a numit pe acelea preînchipuiri (ἀντίτυπα). Aşadar [jertfa veche] are numai chipul, nu şi puterea, după cum în cazul imaginilor imaginea are chipul omului, nu şi puterea" (La Evrei, Omilia XVII 3: PG 63, 131).

7. Euharistia este *„anamneză"* – repetarea jertfei făcută o singură dată

Ascultătorii lui Hrisostom din Antiohia cunoşteau foarte bine ceremonialul iudaic, deoarece acolo trăiau şi se manifestau religios mulţi iudei. Ei nu lipseau nici din Constantinopol, unde aveau sinagogi cu viaţă religioasă organizată, şi cei mai mulţi creştini erau informaţi în privinţa lor. Prin urmare, atunci când a făcut confruntarea între jertfa repetată în Sfânta Sfintelor a arhiereului Vechiului Testament şi jertfa făcută o singură dată a lui Hristos, Hrisostom a bănuit că aceasta va naşte o tensiune justificată în ascultătorii săi: dar şi în bisericile noastre aducem-săvârşim Euharistia aproape în fiecare zi. Răspunsul lui Hrisostom, care constituie o primă şi adâncă şi formidabilă adâncire în această problemă, este că noi, săvârşind Euharistia, *„facem" „anamneza/pomenirea"*

morții lui Hristos. Avem o *„pomenire"* chiar a jertfei lui Hristos, a celei făcute o singură dată, nu o jertfă nouă, nu o altă jertfă, cum făcea de fiecare dată arhiereul în Vechiul Testament. Adică în Euharistia noastră, darurile *de pomenire* sunt în sinea lor chiar Domnul Care ce Se jertfește. Aceasta este jertfa pe care a adus-o Hristos Însuși în Sfânta Sfintelor, adică în cer, la tronul Părintelui ceresc.

Cel jertfit în Euharistie este totdeauna Același, este Însuși Cel care S-a adus jertfă o singură dată. Și pentru că este întotdeauna Același, noi nu săvârșim o jertfă nouă, ci o *„anamneză"* a jertfei însăși și a aducerii ca jertfă. Jertfa Sa, făcută o singură dată, este și va rămâne *„neconsumată"*, neepuizată, și din acest motiv nici nu mai e nevoie să se reia în Palestina evenimentele istorice care s-au întâmplat în timpul lui Ponțiu Pilat. Domnul nu Se mai răstignește istoric în fiecare Euharistie, și nu mai zice cuvintele *„săvârșitu-s-a"*. Acum jertfa este *„nesângeroasă"*, fiind preînchipuită de jertfa nesângeroasă a lui Isaac de către Avraam (*PG 50, 601*). Toate acestea care constituie jertfa Lui devin realitate printr-un alt proces. Acest proces constă în faptul că pâinea și vinul devin (*„se preschimbă - μετασκευάζονται"*) – cum am văzut în subcapitolul anterior – însăși acea jertfă, făcută o singură dată, adică trupul și sângele Domnului, prin intervenția evidentă a lui Dumnezeu. Aici *„anamneza/pomenirea"* nu înseamnă o simplă amintire și o păstrare numai a memoriei evenimentelor nou-testamentare. Înseamnă că acum și de fiecare dată se întâmplă înaintea noastră și pentru noi jertfa și aducerea săvârșite o singură dată. De aceea nici nu este întâmplătoare stăruința lui Hrisostom pentru a accentua și realismul absolut

al Euharistiei (că este o taină înfricoşătoare a trupului şi a sângelui adevărat al Domnului) şi caracterul ei de *„anamneză"*.

Deşi a arătat realismul euharistic, Hrisostom merge mai departe şi, prin termenul *„anamneză"*, o păzeşte de ideea că avem o nouă jertfă istorică. Ceea ce avem este *„jertfa desăvârşită" (ἀπαρτισμένη θυσία) (PG 49, 380)*, adică avem şi acum tot acea jertfă adusă o singură dată, care şi acum este o jertfă reală. Prin urmare, evenimentul *„anamnezei"* presupune, de asemenea, un realism absolut, este *„devenirea"* (*γίγνεσθαι*), fapt pe care Hrisostom îl arată prin foarte grăitorul verb a lucra (εϱγάζομαι), afară de verbul *„a face"* (*ποιῶ)* (care este cunoscut din cuvintele Domnului de întemeiere a Tainei *„aceasta să faceţi spre pomenirea Mea")*. Prin cuvintele *„lucrăm (ἐργαζόμεθα) pomenirea a jertfei" (PG 63, 131)*, Hrisostom arată exact faptul că în Euharistie avem o lucrare, un *praxis-act* care produce jertfă. Prin invocarea Duhului Sfânt, ea devine o lucrare-proces de aşa fel încât pâinea şi vinul se preschimbă în chiar jertfa cea adusă o singură dată. Astfel, ceea ce avem în Euharistie este jertfă reală, nu un *typos* sau o *amintire* a jertfei aduse o singură dată. De asemenea, în fiecare Euharistie Hristos este întreg, chiar dacă aceasta se săvârşeşte de nenumăraţi preoţi, de nenumărate ori de-a lungul veacurilor.

„Dar ce, noi nu aducem jertfă în fiecare zi? Aducem, dar făcând pomenirea morţii Lui. Şi una este aceasta (= pomenirea), nu multe. Cum una şi nu multe?Pentru că o singură dată S-a adus, ca şi cea dintru Sfânta Sfintelor. Acest lucru este chip al aceleia (a jertfei din Sfânta Sfintelor), iar aceasta (= pomenirea)

[este chip] al aceleia (= a jertfei aduse în Sfânta Sfintelor)[39]*. Căci pe Acelaşi Îl aducem [jertfă] pururea, nu acum o oaie, mâine alta, ci pururea aceeaşi; astfel că una este jertfa. În logica aceasta, de vreme ce în multe locuri se aduce [Hristos ca jertfă], sunt [oare] mai mulţi Hristoşi? Nicicum, ci Hristos este unul pretutindeni, şi aici fiind deplin, şi acolo deplin, un singur trup. Deci, aşa cum El este un singur trup, nu mai multe trupuri, deşi este adus [jertfă] în multe locuri, tot aşa [este El] şi o singură jertfă. El este Arhiereul nostru, Care a adus jertfa care ne curăţeşte. Pe aceasta o aducem şi acum, pe cea adusă atunci, pe cea necheltuită (ἀνάλωτον). Acest lucru se face întru pomenirea a ceea ce s-a făcut atunci; căci zice: „Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea". Nu o altă jertfă, ca arhiereul atunci, ci pe aceeaşi pururea o facem; ori mai degrabă lucrăm pomenirea jertfei" (La Evr., XVII 3: PG 63, 131).*

„Şi cum zice (= Pavel: I Cor. 11, 23-26) că a primit-o de la Domnul? Căci nici n-a fost de faţă atunci (= la Cina cea de Taină), ci cu prigonitorii era. Ca să afli că nimic în plus nu are acea Masă faţă de cea de după acestea. Căci şi astăzi Însuşi este Cel ce toate le lucrează şi le predă, ca atunci" (La I Cor., Omilia XXVII 4: PG 61, 229).

Şi tocmai pentru că, prin săvârşirea *„pomenirii"*, avem în Euharistie trupul şi sângele adevărat al Domnului, se înfricoşează înaintea ei şi îngerii *(PG 62, 28)*.

Este, desigur, cunoscut faptul că în perioada elină clasică termenul *„anamneză"* avea legătură cu jertfele *(vezi Lysia, Cuvântul 2, 39)* şi, deci, cu cele aduse şi jertfite pe altare. În spaţiul filosofiei, de asemenea, termenul *„anamneză"* a căpătat un înţeles nou şi excepţional odată cu Platon *(vezi de ex.,*

---

[39] Τοῦτο ἐκείνης τύπος ἐστὶ, καὶ αὕτη ἐκείνης

Phaidron 72E), care foloseşte acest termen pentru a indica faptul că omul cunoaşte cu adevărat ideile, câtă vreme are *„amintirea/anamneza"* lor, adică omul cheamă din nou adevărul, îl are şi îl ţine în duhul lui. Toate acestea arată că termenul *„anamneză"* este nu numai legat de jertfe şi în general de existenţa ideilor, ci şi încărcat cu elemente de realism, de vreme ce cele aduse pentru jertfe se jertfeau cu adevărat pe altare, iar ideile, pe care filosoful şi le amintea, erau pentru el reale în împărăţia ideilor şi în mintea lui.

Cu siguranţă că Sfântul Ioan Hrisostom va fi cunoscut această încărcătură de sens şi uzanţa de acest fel a termenului *anamneză*. Nu pare însă să fie influenţat, cel puţin direct, în propria viziune. După părerea lui, Domnul cunoştea faptul că ucenicii mai întâi şi credincioşii mai târziu, care nu era străini de practica jertfelor din Vechiul Testament, unde am avut sânge real de animale, se vor tulbura şi vor fi în confuzie la auzul cuvintelor *„acesta este trupul Meu... acesta este sângele Meu"*. Chiar dacă în aceste cuvinte avem înlocuirea paharului vechi-testamentar, plin de sângele animalelor, cu Domnul Însuşi, totuşi confuzia şi impasul erau certe. Şi, pentru a le preîntâmpina, Domnul *„a pomenit"* paharul Vechiului Testament, a folosit cuvintele *„aceasta să faceţi întru pomenirea Mea"* şi a vorbit despre un *„pahar" „al Noului Testament"*. Astfel, acest termen are scopul de a duce la străpungerea inimii,

„Nu numai pentru aceasta face pomenire de noaptea aceea (a Cinei de Taină), ci şi pentru ca, în alt chip, să ne aducă pe noi la străpungerea inimii" (La I Cor., Omilia XXVII 4: PG 61, 229)

dar el are legătură mai ales cu realismul euharistic, care, din cauză că ar fi părut ciudat, a fost înmuiat prin cuvântul

„pomenire/anamneză", care *„pune împreună"* (*συνάπτει-face contactul între, uneşte)* ceea ce se face la fiecare Euharistie cu ceea ce s-a întâmplat la Cina cea de Taină.

„Pentru că mai era şi paharul Vechiului Testament, cenuşile (libaţiile) şi sângele necuvântătoarelor. Căci şi după ce jertfeau, primind sângele cu paharul şi cupa, aşa stropeau. Deci, de vreme ce în loc de sânge de necuvântătoare, a adus (= Domnul) sângele Său, ca să nu se tulbure cineva auzind aceasta, le-a pomenit de jertfa aceea a Vechiului [Testament]. Apoi, spunând despre Cina aceea, pune împreună cele prezente cu cele de atunci, ca să fie şi ei acum întocmai ca în acea seară şi şezând chiar pe acel aşternut şi primind de la Hristos Însuşi această jertfă (La 1 Cor., Omilia XXVII 4: PG 61, 230).

Prin urmare, cuvintele *„aceasta să faceţi întru pomenirea Mea"* au pentru Hrisostom şi o relaţie de opoziţie faţă de Paştele iudaic, Paşte pe care Domnul vrea să îl înlăture. Moise a spus, având ca punct de plecare cele întâmplate Egipt şi în legătură cu sângele jertfei vechi-testamentare, *„aceasta [să vă fie] vouă pomenire veşnică" (Ieş. 3, 15)*. După cum jertfa vechi-testamentară se făcea totdeauna, tot aşa şi Euharistia-pomenire se va face totdeauna. *„Pomenirea"* din Vechiul Testament era o jertfă reală, după cum reală este şi cea din Noul Testament. Însă sângele, în Vechiul Testament, se vărsa întotdeauna pentru cei întâi-născuţi, în timp ce Domnul a hotărât ca *„pomenirea"* să fie nesângeroasă, ca o taină *„spre iertarea păcatelor întregii lumi"*, până când El va veni din nou ca Judecător: *„până când voi veni" (PG 57, 739)*. Şi astfel El transmite evenimentul Euharistiei, al *„pomenirii"*, ca Taină a sângelui, care nu are sânge fizic-pământesc. Ca să

nu se smintească Ucenicii şi ca să le explice ce înţelege prin cuvintele *„aceasta să faceţi..."*, că este vorba adică de sângele Său, care nu este însă sânge fizic, săvârşeşte El primul Taina înaintea lor, iar ei mănâncă şi beau înaintea Domnului trupul şi sângele Său, aşa cum îi vor face pomenirea, îl vor relua de la Cincizecime încolo, fără să mănânce şi să bea fizic carne şi sânge.

Cuvintele *„aceasta să faceţi"* au fost folosite de Domnul şi pentru a arăta că Ucenicii Săi nu mai trebuie să săvârşească acel lucru, jertfa de sânge vechi-testamentară, ci pe acesta, Taina propriei Lui jertfe-anamneze, care întotdeauna este jertfă, dar nesângeroasă, duhovnicească.

„...şi zice: „această să faceţi întru pomenirea Mea". Ai văzut cum îi scoate şi îi depărtează pe ucenici de obiceiurile iudaice? „După cum săvârşeaţi Paştele iudaic – le spune Hristos – spre pomenirea minunilor din Egipt, tot aşa săvârşiţi-l şi pe acesta spre pomenirea Mea... Şi după cum Moise zice: „Aceasta [să vă fie] vouă pomenire veşnică" (Ieş. 3, 15), tot aşa şi Acesta (= Domnul) zice: „spre pomenirea Mea", până ce voi veni. De aceea şi zice: „Cu dor am dorit să mănânc Paştele acesta", adică „să vă înmânez lucruri noi şi să vă dau un Paşte prin care vreau să vă fac oameni duhovniceşti". Şi Însuşi a băut din el. Căci, ca nu cumva auzind acestea, să zică: „Dar ce? bem sânge şi mâncăm carne? Şi să se tulbure – că mulţi s-au smintit de aceste cuvinte [= „mâncaţi, acesta este trupul Meu..."]. ... Deci, ca să nu se tulbure şi acum, a băut El mai întâi, ca să-i aducă netulburaţi la împărtăşirea cu tainele. De aceea El Însuşi a băut sângele Lui. Dar ce? Mai trebuie să-l facem şi pe acela vechi (= Paştele, jertfa Vechiului Testament)? Nicidecum, zice. Căci din această pricină

a zis: „aceasta să faceţi", ca să îi îndepărteze de aceea (= jertfa Vechiului Testament). Căci dacă [sângele] acesta lucrează iertarea păcatelor, - precum şi lucrează – de prisos este aşadar [sângele] acela (= al Vechiului Testament)... aici [Domnul] a legat strâns Taina de pomenirea binefacerilor Sale" (La Matei, Omilia LXXXII 1: PG 57, 739).

8. „Momentul" potrivit pentru împărtăşire şi cât de gata este credinciosul

Un obicei rău, care a dominat în ultimele veacuri în Biserică, a chinuit şi Biserica din vremea lui Hrisostom. Este vorba despre venirea rară sau foarte rară a credincioşilor la Sfânta Împărtăşanie. Acest obicei era legat de marile Praznice, ca al Epifaniei şi Postul Mare. Dincolo de problema pregătirii duhovniceşti, de care de obicei nu se îngrijeau pe cât ar fi trebuit, cei mai mulţi creştini din parohii considerau de ajuns sau folositor să vină la Taină o dată sau de două ori pe an. Monahii şi asceţii – evident, nu toţi – se împărtăşeau o singură dată pe an sau chiar o dată la doi ani. Obiceiul era, pare-se, cristalizat mai mult în cercurile monahale. Existau, desigur, şi cei care se împărtăşeau de mai multe ori (*πολλάκις*) în timpul unui an, dar cu siguranţă nu erau mulţi. De aceea Hrisostom observă cu durere că împărtăşirea rară este un *„obicei"* rău, ba chiar mai mult, o *„prejudecată"*, care duce la fenomenul că Liturghia se săvârşeşte şi nimeni nu vine să se împărtăşească. În situaţia aceasta este evident că se săvârşeşte fără nici o raţiune, de formă (*„εἰκῇ"*). Hrisostom subliniază că, dacă credinciosul este nevrednic să vină la împărtăşit o atât de mare durată de timp, este nevrednic şi

să stea la restul părţilor Liturghiei. Certifică, desigur, că *„jertfa"*, deci Dumnezeiasca Liturghie, era *„zilnică"*. Chiar dacă este vorba despre o exagerare, ştim că Liturghia se făcea de două şi câteodată de trei şi patru ori pe săptămână.

La mulţi credincioşi domnea concepţia că *„vremea potrivită"* pentru împărtăşit erau marile praznice, din cauza faptului că legau mecanic de acestea pregătirea lor duhovnicească. Nu sărbătorile în sine sunt însă cele care asigură pregătirea, nu ele îi transformă pe credincioşi în *„vrednici"*. Trebuie aşadar să se caute criteriul absolut pentru venirea regulată la împărtăşanie, pentru *„vremea"* venirii credincioşilor la ea. Acest criteriu este numai starea lăuntrică şi curăţia sufletului, conştiinţa curată, inima curată, stare care se atinge prin nevoinţe duhovniceşti şi ascetice. Astfel, pentru cel care are pregătire duhovnicească nu mai sunt valabile limitările şi unul ca acesta este sfătuit să se împărtăşească totdeauna *(„ἀεὶ προσίτωσαν")*, fără limitări şi programări temporale.

„Mulţi se împărtăşesc din această jertfă o singură dată în tot anul, alţii de două, alţii de multe ori. Către noi toţi este aşadar cuvântul, nu numai către cei de aici, ci şi către cei care stau în pustie. Căci aceia o singură dată pe an se împărtăşesc, şi şi mai mulţi o dată la doi ani. Ce dar? Pe care îi vom primi? Pe cei [care se împărtăşesc] o dată, pe cei [care se împărtăşesc] de mai multe ori, pe cei [care se împărtăşesc] de foarte puţine ori? Nici pe cei care [care se împărtăşesc] o dată, nici pe cei de mai multe ori, nici pe cei de puţine ori, ci pe cei [care se împărtăşesc] cu cuget curat, pe cei care se împărtăşesc cu inimă curată, pe cei care se împărtăşesc cu viaţă nepătată. Unii ca aceştia pururea să se apropie. Iar cei

care nu sunt aşa nici o singură dată [să nu vină]. Pentru ce? Pentru că judecată loruşi îşi iau şi osândă şi pedeapsă şi certare" (La Evr., Omilia XVII 4: PG 63, 131-132)

„Îi văd pe mulţi împărtăşindu-se cu trupul lui Hristos cu uşurinţă şi la întâmplare, şi mai degrabă din obişnuinţă şi că aşa e legiuit decât din înţelegere şi din pornirea cugetului. Dacă a venit, zice, vremea Postului Mare, în orice stare ar fi cineva, se împărtăşeşte de Taine. [la fel] dacă a venit ziua Epifaniei; chiar dacă nu aceasta este vremea apropierii [de taine]. Fiindcă nu Epifania sau Păresimile ne fac vrednici să ne apropiem, ci sinceritatea şi curăţia sufletului. Cu acestea apropie-te pururea, fără acestea niciodată... Văd multă nestatornicie în această purtare. În celelalte clipe, deşi de multe ori sunteţi curaţi, nu vă apropiaţi; iar la Paşti, chiar dacă aceasta ar fi pentru voi ceva peste măsură de îndrăzneţ, vă apropiaţi. O, ce obicei! O, ce prejudecată! În zadar jertfa este zilnică, în zadar stăm noi înaintea jertfelnicului, niciunul care să se împărtăşească! Acestea le spun nu numai ca să vă împărtăşiţi, ci ca să vă faceţi vrednici pe voi înşivă [de aceasta]. Nu eşti vrednic de jertfă, nici de împărtăşanie, [nu eşti vrednici] aşadar nici de rugăciune (La Efes., Omilia III 4: PG 62: 28-29).

„... vă îndemnăm nu ca să nu fiţi de faţă (= să vă aflaţi la Liturghie), ci să vă faceţi pe voi înşivă vrednici şi de şederea de faţă şi de apropiere (= venirea la împărtăşanie)... El ne-a chemat la ceruri... iar noi nu ne grăbim, nici nu alergăm înspre aceasta?" (La Efes., Omilia III 5: PG 62, 30).

Faţă de cei care vin spre Euharistie din obişnuinţă sau fără a conştientiza Hrisostom devine foarte dur. Socoteşte că aceştia se vor osândi ca şi cei care L-au omorât pe Hristos.

„Aceeaşi pedeapsă cu cei care L-au ucis pe Hristos vor suferi cei care primesc trupul Lui şi sângele fără grijă sau la întâmplare" (La cuvântul „Trebuie să fie şi eres" 5: PG 51, 259)

Pregătirea duhovnicească, care este socotită necesară pentru venirea la împărtăşanie,

„Curăţeşte–ţi deci sufletul, pregăteşte-ţi cugetul spre primirea acestor taine" (La I Cor., Omilia XXV 5: PG 61, 205)

se extinde şi asupra timpului de după împărtăşire. Şi atunci credinciosul, care a postit, s-a curăţit şi a făcut milostenie, este dator să continue starea de trezvie duhovnicească şi, întâi de toate, să trăiască cu cumpătare faptul de a fi vrednic de Cina sfântă a Trupului şi a Sângelui Domnului, cu care s-a împărtăşit. Bineînţeles, Hrisostom nu cere aceeaşi tensiune a postului şi a rugăciunii, dar insistă asupra continuării în general al efortului duhovnicesc şi, în primul rând, condamnă dedarea după Praznic (când mulţi credincioşi se împărtăşesc de obicei) la multă mâncare, la multă băutură, la distracţie şi la neglijarea săracilor. Aşa cum credinciosul se pregăteşte pentru a veni cu vrednicie la sfânta Împărtăşanie, tot aşa trebuie să aibă grijă şi să nu se arate nevrednic de sfânta Împărtăşanie, adică de Hristos, pe Care L-a atins şi L-a primit în gura şi în întreaga lui fiinţă *(vezi PG 61, 231).*

Capitolul al Optulea

PREOȚIA

1. Preoția este una

La modul în care Sfântul Ioan Hrisostom a înțeles și accentuat mai mult decât orice alt scriitor bisericesc realismul și caracterul mântuitor al dumnezeieștii Euharistii, tot așa a reușit să explice pentru prima dată atât de adânc și cu atâta deplinătate cutremurătorul caracter tainic al Preoției. Și foarte impresionant l-a descris pe purtătorul ei și lucrarea lui, adică pe preot sau episcop.

Atât de mult accentuează înălțimea Preoției și măreția preotului și prezintă cu atâta limpezime legătura lui cu Dumnezeu și cu oamenii,

„căci mare este vrednicia preoților" (La Ioan, Omilia LXXXVII 4: PG 59, 471)

încât această teologie a lui ar funcționa determinant, de natură să schimbe hotărârea celor ce s-ar gândi să se preoțească, dacă n-ar aborda în paralel cu pogorământ și înțelegere neputințele preoților. Acestea nu împiedică lucrarea tainei și nu trebuie să îi smintească pe credincioși sau să devină subiect de defăimare a Preoției și a preotului prin aplicarea criticii.

Taina Preoției este înfăptuită chiar de Duhul Sfânt, deoarece în timpul acestei taine se dă *„harul"* dumnezeiesc, lucru pe care numai Sfântul Duh îl poate face. Acest lucru se realizează în mod concret prin slujba numită *hirotonie*. La

această slujbă, episcopul canonic, rugându-se, îşi pune neapărat mâna pe capul candidatului şi Dumnezeu lucrează.

„Aceasta înseamnă hirotonia: Se pune deasupra mâna omului, dar Dumnezeu lucrează totul şi mâna Lui este cea care se atinge de capul celui hirotonit, dacă se hirotoneşte aşa cum trebuie" (La Fapte, Omilia XIV: PG 60, 116; vezi şi Omilia XV: PG 60, 119).

Urmând lui Grigorie Teologul *(Cuvântul al doilea de apărare pentru fuga în Pont)*, Hrisostom îl vede pe preot, potrivit Scripturii, un înger *(PG 55, 407)* şi consideră Preoţia cu mult mai înaltă decât demnitatea împărătească lumească. Cea dintâi se dă de către Dumnezeu, în timp ce cea de-a doua de factori pământeşti:

„Unele sunt hotarele împărăţiei, altele hotarele preoţiei. Dar aceasta este mai mare decât aceea. Deci, dacă vei vedea un preot nevrednic, nu defăima preoţia" (La „Am văzut pe Domnul şezând..." 4: PG 55, 126. Vezi şi PG 57, 443).

„Vrednicia de învăţător şi vrednicia de preot sunt mari; şi lucru minunat şi cu adevărat potrivit alegerii lui Dumnezeu este a aduce în mijloc[ul adunării] pe cel vrednic" (La I Tim., Omilia V 1: PG 62, 525).

Hrisostom abordează des subiectul Preoţiei în multe din textele sale. I-a consacrat şi un tratat, *Despre Preoţie*, împărţit în şase Cuvinte.

În acest tratat sunt analizate lucrarea, însemnătatea, premizele, cerinţele şi întreaga teologie a Preoţiei. Cercetătorii operei îşi exprimă totdeauna încurcătura în a hotărî dacă Hrisostom vorbeşte aici despre preot sau despre episcop. Şi încurcătura se lărgeşte, deoarece în locul cuvântului *„episcopie" (ἐπισκοπη)* din fraza *„şi era zvon că urmează să ne aducă la*

vrednicia episcopiei" (Despre Preoţie I 6: PG 48, 625) cele mai multe manuscrise, în loc de *„episcopie"*, au grafia *„preoţie" (ἱερωσύνη)*, care este aleasă în mod corect în ediţia critică a operei *(SCh 272, p. 72)*.

Dincolo de această discuţie pur filologică, trebuie să notăm că Hrisostom, chiar dacă foloseşte amândouă cuvintele – şi *„episcop"* şi *„preot"* – presupune că Preoţia este una, nu o sparge în grade şi trepte. Devine foarte clar atunci când comentează *I Tim. 3, 8*. Notează că ceea ce a spus Pavel despre episcopi se potriveşte şi preoţilor, de vreme ce şi celor din urmă li s-au dat aceleaşi îndatoriri pe care le au şi episcopii: *„învăţarea şi apărarea Bisericii"*.

Desigur, Hrisostom cunoaşte diferenţa dintre episcop şi preot, dar o socoteşte mică (*„nu mare este diferenţa"*) şi o localizează exclusiv în *„a hirotoni"*, care aparţine numai episcopului. Cel din urmă *„îl întrece"* pe preot *„numai"* pentru că poate săvârşi hirotonia.

„Vorbind de episcopi şi caracterizându-i (= arătându-le însuşirile) şi spunând pe care anume trebuie să le aibă şi de care trebuie să se depărteze, şi lăsând la o parte ceata preoţilor, a trecut deodată la diaconi. De ce oare? Fiindcă nu este mare deosebirea între ei. Căci şi preoţilor le este încredinţată învăţătura şi apărarea Bisericii. Şi ceea ce a spus despre episcopi, acestea se potrivesc şi preoţilor. Căci numai cu hirotonia îi covârşesc, numai cu aceasta pare că îi întrec pe preoţi" (I Tim., Omilia XI 1: PG 62, 553).

Consecvent de altfel cu părerea sa despre unitatea Preoţiei, adică cu faptul că preoţia pe care o are episcopul o are şi preotul, Hrisostom comentează în *Omilia a III-a, 2*, la *Fapte:*

„episcopia lui să o ia altul", care este cârmuirea (τὴν ἀρχὴν), preoţia" (PG 60, 35).

Indirect face diferenţa între Preoţie şi *„vrednicia" „diaconiei"*, atunci când comentează *I Tim., 3, 8-11*. Şi aceasta pentru că adaugă atributele diaconilor bărbaţi la diaconiţe şi invers:

„Femeile lor de asemenea (3, 11) — de diaconiţe zice (= Pavel) — [să fie] „cuviincioase, neclevetitoare, cumpătate, credincioase întru toate". Unii zic că aici se vorbeşte în general pentru femei, dar nu este aşa. Căci de ce ar fi voit [Apostolul] ca printre cele vorbite să introducă deodată pe femei? Ci despre cele care aveau vrednicia diaconiei vorbeşte. „Diaconii să fie bărbaţi ai unei singure femei". Acestea se potrivesc a fi spuse şi despre femeile diaconilor, fiindcă acest lucru este foarte necesar, folositor şi cucernic în Biserică" (PG 62, 553).

Femeile sunt excluse însă cu desăvârşire de la Preoţie, iar acest lucru este impus de *„legea dumnezeiască"*, pe care nu o analizează mai mult. Problema preoţiei femeilor nu l-a preocupat în mod special. Foarte puţinele lucruri pe care le-a amintit au fost spuse având ca prilej activitatea unor femei care se băgau în treburile Bisericii şi reuşeau să impună preoţi sau să îi scoată pe alţii din preoţie.

„Căci dumnezeiasca lege le îndepărtează pe acestea (= pe femei) de la slujba [preoţiei]. Iar ele caută să intre cu sila. Şi pentru că singure nu pot face nimic, fac totul prin alţii. Şi au ajuns să aibă atât de mare putere, încât numesc şi dau afară din cler pe cine vor..." (Despre Preoţie III 9: PG 48, 646).

Mai trebuie să explicăm încă un punct referitor la poziţia personală a lui Hrisostom faţă de chemarea care i s-a

făcut de a deveni preot. Nu ştim, în ciuda studiilor, dacă Cuvintele *Despre Preoţie,* care au o formă incompletă de dialog, presupun un eveniment istoric potrivit căruia Hrisostom, din cauza vârstei sale fragede şi a lipsei sale de experienţă, a refuzat să se hirotonească, cu toate că se învoise cu un anume prieten al său Vasile (cu care şi discută) să primească Preoţia dacă îl vor fi presat spre aceasta. Trebuie însă să se considere sigur faptul că i se propusese să se hirotonească şi mai înainte de 381 (când a devenit diacon), de vreme ce avea atâtea atribuţii, deja învăţa în Biserică şi puţinii ortodocşi prigoniţi din Antiohia aveau nevoie de el. În orice caz, justificarea refuzului său este localizată în faptul că, deşi Îl iubeşte şi Îl va iubi totdeauna pe Hristos, ezită să devină preot, deoarece se teme că va mânia cu imperfecţiunile sale pe Cel pe care îl iubeşte.

„Vasile: Dar tu, zice, nu-L iubeşti pe Hristos?

Hrisostom: Îl iubesc şi niciodată nu voi înceta să-L iubesc; mă tem însă să nu-L supăr pe Cel iubit de mine" (Despre Preoţie II 4: PG 48, 636).

De aceea şi generalizează, susţinând că este înfricoşător lucru să dorească cineva cinstea preoţiei. Înţelegând faptul că oricât de pregătit ar fi cineva el trebuie să se simtă nevrednic şi având lipsuri pentru Preoţie.

„Căci cumplit cu adevărat, cumplit este să dorească [şi să se lupte] cineva pentru o astfel de cinste" (Despre Preoţie III 11: PG 48, 647).

Desigur, Vasile, partenerul de dialog al lui Hrisostom, nu a fost mulţumit de răspuns şi, peste ceva vreme, va deveni şi Hrisostom preot şi episcop.

2. Preoţii au ca „misiune" continuarea lucrării lui Hristos

Taina Preoţiei, care este înfăptuită şi hotărâtă de Sfântul Duh,

„căci preoţia se săvârşeşte pe pământ, dar are rânduiala cetelor cereşti; şi pe bună dreptate. Căci nu om, nici înger, nici arhanghel, nici o altă putere zidită, ci Însuşi Mângâietorul a rânduit această slujbă" (Despre Preoţie III 4: PG 48, 642).

Hrisostom o leagă direct de persoana şi lucrarea lui Hristos. Dacă Domnul spunea mustrător că *„pe scaunul lui Moise au şezut cărturarii şi fariseii" (Mat., 23, 2)*, acum Hrisostom certifică faptul că preoţii s-au învrednicit de o cinste infinit mai mare, deoarece aceştia au luat locul *(„scaunul")* chiar al lui Hristos şi continuă lucrarea Lui.

„Iar acum nu trebuie să spunem „pe scaunul lui Moise au şezut preoţii", ci pe al lui Hristos. Căci învăţătura Aceluia au primit-o. De aceea şi Pavel zice: „pentru Hristos solim, ca şi cum Dumnezeu v-ar îndemna prin noi" (II Cor. 5, 20).

Apostolii şi, de asemenea, şi preoţii Bisericii slujesc ca succesori ai lui Hristos, propovăduiesc ca trimişi ai Lui, iar această slujire li s-a încredinţat chiar de Hristos. De aceea preoţii deţin poziţia de soli ai lui Hristos. Puterea şi autoritatea lor le este dată de la Hristos. Şi cinstea datorată lor se leagă de faptul că aceasta le-a fost dată, nu pentru anumite calităţi personale pe care le au. Tocmai în aceasta, în faptul de a solí constă slujirea *„episcopiei"*, importanţa lucrării episcopului. Solul, ambasadorul are validitate, putere şi autoritate într-o ţară străină, acolo unde este trimis de conducerea ţării lui, dar puterea îi este dată.

„Dacă tronul lui Moise este aşa de respectat... cu atât mai mult tronul lui Hristos. Pe acela l-am moştenit noi preoţii, de la acesta vorbim, de unde şi Hristos a pus în noi slujirea împăcării. Solul, oricine ar fi, pentru vrednicia soliei de multă cinste se bucură... pentru că mari lucruri poate legea soliei (= acolo unde se arată, solii sunt cinstiţi de stăpânitorii lumeşti şi de popor). Şi noi am primit aşadar de sus cuvântul soliei şi venim [ca soli] de la Dumnezeu. Căci aceasta înseamnă vrednicia episcopiei... Noi suntem soli ai lui Dumnezeu către oameni" (La Colos., Omilia III 5: PG 62, 324).

Taina Preoţiei este însă ceva mai mult decât solia, deoarece se identifică cu *„trimiterea"* (*apostolia*) pe care Hristos a înmânat-o ucenicilor Lui. Şi *„trimiterea"* nu se epuizează în transmiterea exterioară, tipicară, a mesajului învăţăturii. Cei cărora Domnul le-a dat (*„le-a înmânat"*) trimiterea lucrau şi lucrează ceea ce *„a făcut"* El Însuşi când Se afla pe pământ. Preoţia este aşadar o *„preamare dregătorie"* *şi „putere"* lăuntrică, *„duhovnicească"*, care stăpâneşte cele *„de sus"*, cele duhovniceşti *(PG 51, 91 şi 93)*. *„Trimiterea"* ca Preoţie, care se extinde bineînţeles asupra întregii istorii a Bisericii – nu numai asupra celor doisprezece Apostoli şi asupra lui Pavel – se distinge clar de *„chemarea"* generală. Chemarea o primesc cei mulţi ca să creadă şi să devină mădulare ale trupului lui Hristos, ale Bisericii. *„Trimiterea"* *„s-a înmânat"* lui Pavel, Apostolilor şi după aceea preoţilor ca darul prin excelenţă, care este plină de *„mii de bunătăţii"*, care cuprinde în ea toate darurile şi constituie capul de care depind celelalte harisme.

„Apostolul Pavel pretutindeni 'chemat' (Rom. 1, 1) se numeşte pe sine, arătându-şi propria recunoştinţă... şi pe

credincioşi îi numeşte aşa: 'chemaţi sfinţi' (I Cor. 1, 2). Căci ei au fost chemaţi până la a crede, iar lui i s-a înmânat şi altceva, apostolia, lucrul plin de mii de bunătăţi şi de toate darurile şi mai mare şi cuprinzător. Şi ce trebuie să mai spun în plus, decât că ceea ce Hristos, când era de faţă, făcea, acest lucru, încredinţându-l lor, a plecat... Aşa cum într-o casă fiecăruia i se rânduiesc diferite lucrări, tot aşa şi în Biserică, diferite sunt împărţirile slujirilor" (La Rom., Omilia I 1: PG 60, 395-396).

3. Preoţia – cuprinzătoare a darurilor

Taina Preoţiei este mai largă, mai înaltă şi mai cuprinzătoare decât taina Botezului, prin care, dincolo de acestea, omul devine *„plin de Duh" (PG 60, 116 şi 119).* Ea presupune rugăciune-gest sacramental şi punerea mâinilor pe capul celui hirotonit, care va primi harul special şi cuprinzător al bunătăţilor al Preoţiei.

Înălţimea şi cuprinderea darurilor duhovniceşti a Preoţiei devin vizibile la săvârşirea altor taine de către preoţi. Aceştia, chiar dacă rămân în starea lor omenească, cu trup şi diverse neputinţe, se învrednicesc să săvârşească taina dumnezeieştii Euharistii şi, prin *Epicleză,* fac să vină Însuşi Duhul Sfânt peste *„cinstitele daruri"*, peste *„jertfă"* şi peste sufletele credincioşilor. Fiindcă atunci când se dă dumnezeiasca Euharistie se dă şi harul dumnezeiesc care vine prin Sfântul Duh peste Euharistie. Aceşti oameni stau aproape de firea omenească îndumnezeită a lui Hristos, cea *„curată/neamestecată" (ἀκήρατος),* au înaintea lor pe Domnul cel jertfit, văd cu ochii credinţei, fac să sângereze pe Domnul Însuşi în pâine şi vin, cu mâinile lor trupeşti Îl oferă credincioşilor pe Domnul, Care *„şade"*

„sus" „cu Tatăl" şi, în acelaşi timp, se află în mâinile şi în gurile credincioşilor. Preotul face o lucrare atât de înaltă şi de dumnezeiască, pe care nici îngerii n-o pot face, pentru că nu lor le-a dat Dumnezeu să săvârşească Tainele. Şi, deşi adesea Hrisostom subliniază superioritatea preoţilor prin Taine, îi cheamă pe credincioşi să-i privească pe preoţi ca pe îngeri, iar pe preoţi să devină curaţi ca îngerii *(PG 48, 642)*. Acest lucru se întâmplă deoarece îngerii şi-au păstrat curăţia şi imaterialitatea pe care au avut-o la zidirea lor.

Pentru că preasfintele Taine sunt un *„har"* de care Sfântul Duh *„l-a învrednicit"* pe preot, acesta, dar şi credinciosul, pot duhovniceşte să *„se mute"* la cer. Pot, eliberaţi de cugetele trupeşti, să trăiască şi să vadă cu mintea lor curăţită stări de fericire cerească, fapt care este un dar *(„iubire de oameni")* al lui Dumnezeu dat celor care se nevoiesc duhovniceşte:

„Căci, când vezi pe Domnul junghiat şi zăcând şi pe preot stând lângă jertfă şi rugându-se, şi pe toţi înroşindu-se cu acel cinstit sânge, mai socoteşti oare că eşti cu oamenii şi că mai stai încă pe pământ? Nu [socoteşti] oare îndată că te-ai mutat la cer şi, izgonind din suflet tot cugetul trupesc, priveşti [de jur împrejur] cu sufletul dezbrăcat şi cu mintea curată cele din ceruri? O, minune! O, iubire de oameni a lui Dumnezeu! Cel ce şade sus împreună cu Tatăl, în ceasul acela este ţinut în mâini de toţi şi Se dă pe Sine tuturor celor ce voiesc să-L sărute şi să-L primească. Şi toţi fac aceasta prin ochii credinţei... Că preotul stă [în faţa Sfintei Mese], nu foc aducând jos, ci pe Duhul cel Sfânt; şi rugăciunea se face vreme îndelungată, nu pentru ca vreo flacără aruncată de sus să mistuie cele puse înainte, ci pentru ca harul căzut peste jertfă să aprindă prin aceea sufletele tuturor şi să le

dovedească mai strălucitoare decât argintul înroşit în foc. Cine poate dispreţui această preaînfricoşătoare slujbă? Numai un nebun sau unul ieşit din minţi" (Despre Preoţie III 4: PG 48, 462).

Harul dumnezeiesc care subzistă în Euharistie (*„jertfa"*) se aseamănă cu un foc, care, deoarece arde şi mistuie, n-ar putea fi purtat de sufletul omenesc dacă nu i-ar sări în ajutor tot harul lui Dumnezeu. Toate acestea subliniază mărimea cinstei şi a darului cu care i-a înzestrat Dumnezeu pe preoţii care săvârşesc *„înfricoşătoarele"* şi *„preaînfricoşătoarele"* Taine.

„Oare nu ştii că sufletul omenesc n-ar putea purta nicicum focul acela al jertfei, ci toţi am pieri până la unul, dacă harul cel mult al lui Dumnezeu nu ne-ar sta în ajutor? Căci dacă cineva s-ar gândi ce lucru mare este ca, om fiind şi încă îmbrăcat în trup şi sânge, să te poţi apropia de acea fericită şi nepângărită fire, atunci se va vedea bine de câtă cinste i-a învrednicit pe preoţi harul lui Dumnezeu" (Despre Preoţie III 4-5: PG 48, 463).

4. Preotul doar împrumută „mâna" şi limba pentru Taine

Cu toate că atât de mare este darul făcut preotului de a săvârşi Tainele şi prin urmare atât de mare este cinstea datorată lui, el însuşi doar împrumută mâna şi limba sa în vremea săvârşirii Tainelor. Cel care săvârşeşte cu adevărat Taina este Dumnezeu, cele trei Persoane ale Sfintei Treimi.

„Şi ce zic de preoţi? Nici înger, nici arhanghel nu poate lucra ceva în acestea (= în Taine), afară de Dumnezeu; ci Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh toate le iconomisesc; iar preotul împrumută limba sa şi oferă mâna sa" (La Ioan, Omilia LXXXVII 4: PG 59, 472).

Omul care este preot, oricât ar fi de curat, nu poate să sfinţească, nu poate să sădească harul dumnezeiesc în Taine. Nici să îi nască din nou pe credincioşi. Toate se datorează lui Dumnezeu, Care are harul dumnezeiesc nezidit pe care îl dăruieşte.

„Totul este al harului ... totul Dumnezeu lucrează, totul Dumnezeu face" (Cateheza II 26, SCh 50, 147-8).

„Căci nimic nu aduce omul în acestea (= în cele dumnezeieşti), ci totul este lucrul puterii lui Dumnezeu, şi El este Cel ce vă duce de mână în Taină" (La I Cor., Omilia VIII 1: PG 61, 69).

„... căci nici nu sunt născute din sine, ci al harului lui Dumnezeu este totul" (La 2 Tes., Omilia IV 4: PG 62, 462).

5. Puterea preoţilor

Un fapt singular şi măreţ însă pentru preot este că la săvârşirea Tainelor Dumnezeu ascultă întotdeauna *rugăciunea (epicleza)* lui. Pământesc şi trupesc este omul, dar are darul ca, la săvârşirea Tainelor, să ceară lucrarea Sfântului Duh, iar Acesta să răspundă afirmativ întotdeauna şi neapărat şi deplin. Şi, chiar dacă Tainele sunt înfăptuite de Dumnezeu, ele se săvârşesc întotdeauna numai de preoţi, pentru care lucru oricine îi va dispreţui va fi pedepsit cu focul veşnic. Credincioşii îl primesc pe Hristos la Botez şi la Euharistie, devin mădulare ale Bisericii şi ale lui Hristos şi se bucură de naşterea din nou duhovnicească săvârşită prin preoţi, prin intermedierea lor ca prin nişte instrumente.

„Căci dacă nu poate intra cineva în Împărăţia cerurilor dacă nu se va naşte din nou prin apă şi prin Duh, şi dacă cel ce nu mănâncă trupul Domnului şi nu bea sângele Lui se va scoate

afară din viaţa veşnică, iar dacă toate acestea nu se săvârşesc altfel decât prin mâinile acelea sfinte ale preoţilor, atunci cum se va putea, fără preoţi, să scape cineva de focul gheenei sau să dobândească cununile cele pregătite? Căci aceştia sunt pentru noi, aceştia sunt cei cărora li s-au încredinţat durerile [de naştere] cele duhovniceşti şi li s-a dat naşterea [noastră] cea prin botez. Prin aceştia ne îmbrăcăm în Hristos şi ne îngropăm împreună cu Fiul lui Dumnezeu, devenim mădulare ale acelui fericit Cap. Astfel că este drept ca ei să ne fie nu numai mai înfricoşători decât căpeteniile sau împăraţii, ci şi mai cinstiţi chiar decât părinţii noştri. Căci aceştia (= părinţii trupeşti) ne-au născut din sânge şi din voia trupului, iar ceilalţi (= preoţii) ne sunt pricinuitorii naşterii noastre din Dumnezeu, ai acelei fericite naşteri din nou, ai libertăţii celei adevărate şi ai înfierii după har" (Despre Preoţie III 5-6: PG 48, 643-644).

Darul pe care îl are preotul de a chema pe Sfântul Duh la săvârşirea Tainelor este, desigur, marele lui privilegiu, pe care adeseori Hrisostom îl numeşte *„putere" (ἐξουσια)*, deoarece preotul, cu toate că locuieşte pe pământ, are privilegiul de a regla şi hotărî în subiecte care ţin de mântuirea omului, de viaţa care îl aşteaptă în Împărăţia cerurilor. Şi acest lucru se întâmplă prin Taine, pe care preotul le săvârşeşte atât de deplin, încât să nu mai fie nevoie de altceva în plus pentru mântuirea oamenilor. Este vorba despre o putere care n-a fost dăruită nici arhanghelilor.

„Căci prin aceia (= prin preoţi) se săvârşesc şi acestea (= Tainele) şi altele întru nimic mai prejos decât acestea, atât în ce priveşte vrednicia [preoţească], cât şi în ce priveşte mântuirea noastră. Căci cei care locuiesc pe pământ şi care îşi petrec viaţa pe el au

primit îngăduința să administreze cele cerești și au luat o putere pe care nici îngerilor, nici arhanghelilor n-a dat-o Dumnezeu" (Despre Preoție III 5: PG 48, 643).

Desigur, *„puterea"* se particularizează mai mult în privilegiul dat de Domnul de a ierta păcatele *(In. 20, 23 și Mt. 18, 18)*. Apostolilor și apoi preoților li s-a dat de către Dumnezeu darul-puterea de a ierta sau de a nu ierta păcatele. Și Cel care a dat darul-puterea validează și certifică. Dumnezeu cel nezidit primește hotărârea omului credincios, fapt care arată că preoții au primit cea mai mare putere posibilă. Pentru a sublinia mărimea și însemnătatea puterii preoților, Hrisostom pune în paralel dăruirea puterii de către Fiul Apostolilor și preoților cu dăruirea puterii de către Dumnezeu-Tatăl Fiului. Depline sunt și una și cealaltă.

„Și pe care le lucrează jos preoții, pe acestea Dumnezeu sus le întărește; și voia robilor Stăpânul o adeverește. Și ce altceva a dat [Dumnezeu] preoților fără numai toată puterea cerească? Căci zice: Cărora veți ierta păcatele, se vor ierta; și cărora le veți ține, ținute vor fi. Ce putere poate fi mai mare ca aceasta? Toată judecata a dat-o Tatăl Fiului; și văd că toată această putere a fost încredințată de Fiul acestora. Căci, ca și cum de acum s-ar fi mutat în ceruri, ca și cum ar fi depășit firea omenească, ca și cum ar fi scăpat de toate patimile omenești, așa au fost înălțați la slujba aceasta atât de mare" (Despre Preoție III 5: PG 48, 643).

Încă și mai concludent, *„puterea"* preoților se vede din faptul că ei *„Îl împacă"* pe Dumnezeu, lucrează ca niște instrumente, desigur, la împăcarea lui Dumnezeu cu omul. Repun în legătură pe omul căzut cu Dumnezeu, Care se pogoară și adoptă lucrarea pastorală și sacramentală a preoților.

„Iar preoţii nu sunt conducători, nici împăraţi, dar cu Însuşi Dumnezeu i-au împăcat pe cei ce de multe ori L-au mâniat" (Despre Preoţie III 6: PG 48, 644).

6. Alegerea preoţilor

Având un foarte accentuat simţ al observaţiei şi fiind foarte realist, Hrisostom a constatat că problemele şi revoltele pe care le-a cunoscut în fiecare vreme Biserica se datorează alegerii episcopilor-preoţilor fără un criteriu corect.

„Spune-mi, te rog, de unde socoteşti că se nasc în Biserică tulburări atât de mari? După părerea mea, nu vin din altă parte decât de acolo că alegerile şi numirile întâistătătorilor Bisericii se fac fără chibzuială şi la întâmplare" (Despre Preoţie III 10: PG 48, 647).

Hrisostom lasă să se înţeleagă clar că procesul alegerii se făcea în timpul marilor praznice, când era de faţă mult popor (*„δημοτελεῖς ἑορταί")*. Adesea, cei ce aveau o influenţă mai mare decât credincioşii îi impuneau pe aleşii lor independent de calităţi, pe care, de altfel, mulţimea nu le putea evalua. Cei interesaţi de candidaţi, laici sau clerici, se împărţeau în grupări, iar criteriul lor nu era virtutea candidatului, cât de potrivit era acela pentru preoţie, ci originea lui, averile, uşurinţa cu care îi linguşea pe ceilalţi, vârsta înaintată sau faptul că a părăsit vreo grupare eretică. Cu astfel de premize era de la sine înţeles ceea ce remarca Hrisostom că unii dintre clericii care nu îl votaseră pe episcopul sau preotul ales nu îl respectau nici după, în timpul exercitării mandatului, şi nu i se supuneau. Astfel, o măsură reprezentativă şi corectă a ajuns o rană pentru Biserică, deoarece de obicei nu numai că erau promovaţi cei nevrednici, ci erau şi pedepsiţi cei vrednici.

„Vrei să-ţi arăt şi o altă faţă a acestei lupte pline de mii şi mii de primejdii? Du-te şi priveşte adunările obşteşti, acelea mai ales în care au loc alegerile conducătorilor bisericeşti! Vei vedea că preotul este acoperit cu tot atâtea învinuiri pe cât este de mare numărul credincioşilor. Toţi câţi au dreptul la vot se împart în mai multe partide. Poţi vedea că nici adunarea preoţească nu-i unită; preoţii nu-s uniţi nici ei asupra episcopului pe care îl au de ales. Fiecare are părerea lui; unul votează pentru cineva, altul pentru altcineva. Pricina acestei învălmăşeli vine de acolo că nu urmăresc toţi acelaşi lucru, singurul care ar trebui urmărit, anume virtutea sufletului. Dar mai sunt şi alte pricini care determină alegerea unuia sau a altuia pentru această cinste. De pildă, un alegător spune: Să fie ales cutare, pentru că este de neam strălucit; alt alegător spune: Să fie ales cutare, pentru că este foarte bogat şi nu are nevoie să trăiască din veniturile Bisericii; alt alegător propune pe altul, pentru că a trecut la noi de la eretici; alt alegător propune pe altul, pentru că este prieten cu el; alt alegător pe altul pentru că e rudă cu el; iar alt alegător pe altul, care îl linguşeşte; dar nici un alegător nu propune pe cel vrednic, nici nu-i pune la încercare sufletul" (Despre Preoţie III 11: PG 48, 652).

În alegere intrau chiar şi raţiuni mai personale şi mai prozaice. Legăturile personale şi opoziţiile, severitatea sau îngăduinţa candidatului, sau cine avusese de suferit în viaţă (*PG 48, 657).*

Clericii care sunt aleşi cu astfel de premize devin duşmani ai Bisericii, pentru că provoacă în ea eşecuri, crize şi schisme *(Ibidem).*

O altă cauză a neregulilor din Biserică este socotită de Hrisostom a fi numirea *„dintr-o dată"* a cuiva ca episcop.

Adică fără să fi fost pus la încercare, este hirotonit ca diacon şi preot *„dintr-o dată"*, succesiv, şi imediat după aceea episcop.

„Nu trebuie, spun ei, numit cineva dintr-o dată în această cinste (= de episcop), ci treptat şi încetul cu încetul..." (Despre Preoţie III 11: PG 48, 657).

De asemenea, nu trebuie să se hirotonească *„neofiţii"*, adică imediat după botez, după intrarea lor în Biserică *(PG 62, 550).*

Realismul lui Hrisostom devine şi mai adânc atunci când remarcă faptul că nu este de ajuns pentru Preoţie nici măcar *„evlavia"*, dacă ea nu este însoţită de *„multă pricepere"* (*Ibidem*), după cum nu este de ajuns faptul că monahii au înaintat mult în nevoinţă şi în virtute. Mulţi monahi foarte cucernici au eşuat atunci când au ajuns clerici în lume şi s-au păgubit şi pe ei înşişi şi turma. Acest lucru, se grăbeşte Hrisostom să explice, nu este o regulă absolută, deoarece *„s-a întâmplat"* ca *„mulţi"* din rândurile monahilor să strălucească în pastoraţie. În general, însă, monahii evită (*„se dau la o parte dinaintea şederii în frunte"*) să primească episcopatul şi pastoraţia, deoarece aceasta necesită alte calităţi şi altă pregătire, pe care arareori le aveau monahii, pe care Hrisostom îi şi cunoştea bine şi îi cinstea mult.

„Departe de mine însă de a socoti aceste pricini ca vrednice de luat în seamă la alegerea preoţilor, încât n-aş îndrăzni să propun îndată pentru această dregătorie nici chiar pe unul cu multă evlavie, însuşire de neapărată trebuinţă pentru preoţie, dacă nu are şi multă pricepere în afară de evlavie. Cunosc mulţi oameni care au stat toată viaţa închişi în chilia lor, oameni istoviţi de post, care, atâta vreme cât li s-a îngăduit să fie singuri şi să se

îngrijească numai de mântuirea lor, binepläceau lui Dumnezeu şi sporeau nu puţin, în fiecare zi, filosofia lor. Dar când au venit între oameni şi au fost siliţi să îndrepte neştiinţele credincioşilor, unii chiar de la început şi-au părăsit posturile, pentru că nu erau destul de pregătiţi pentru o slujire atât de mare; alţii, siliţi să rămână mai departe în posturile lor, n-au mai dus viaţa îmbunătăţită de mai înainte şi s-au păgubit şi pe ei foarte mult şi nici altora nu le-au fost de vreun folos. Mai mult: Nu voi ridica la dregătoria cea mai înaltă nici pe unul care toată viaţa şi-a cheltuit-o în cea mai de jos treaptă a slujirii bisericeşti şi a ajuns la adânci bătrâneţe, numai pentru că-i respect vârsta înaintată. Pentru ce să fac asta, dacă el, cu toată vârsta lui înaintată, este tot nepotrivit pentru dregătoria aceea înaltă? Şi nu spun acum aceste cuvinte cu gândul de a ocărî bătrâneţile, nici cu gândul de a legiui să fie îndepărtaţi negreşit de la astfel de dregătorii cei ce provin din rândurile monahilor – că s-a întâmplat că mulţi monahi au împodobit cu strălucire această dregătorie - ci pentru că mă străduiesc să arăt că dacă nici evlavia singură, nici bătrâneţile adânci nu sunt îndestulătoare spre a arăta pe cineva vrednic de preoţie, apoi cu atât mai mult nu îndreptăţesc pentru preoţie pricinile amintite mai sus" (Despre Preoţie III 11: PG 48, 652).

7. Calităţile preotului

Atât de realistul şi deosebit de înţelegătorul cu neputinţele omeneşti Hrisostom devine, aşa cum vom vedea, foarte pretenţios atunci când descrie calităţile şi virtuţile preotului. Dintru început el respinge posibilele scuze ale preotului pentru nereuşită. Nu se justifică să pretexteze *„lipsa de experienţă"*, deoarece, dacă nu avea experienţă, era

dator să refuze candidatura sa la statutul de cleric. Acelaşi lucru este valabil şi pentru scuza legată de *„neştiinţă"* sau de *„forţare"* (*PG 48, 673*). Trebuie aşadar ca preotul să fie şi experimentat, şi cunoscător al realităţilor bisericeşti şi omeneşti, şi, dacă s-ar întâmpla să smintească prin comportamentul său, este dator să-şi lege de gâtul o *„piatră de moară" (Ibidem).*

Cu atât mai mult trebuie ca preotul să aibă trezvie duhovnicească, care să ajungă până la hotarele străvederii (adică de a vedea ce este în om), astfel încât el să întrevadă modul de vindecare nu numai al celor care atârnă de sufletul lui, ci mai ales al problemelor care se iscă în sânul turmei sale numeroase.

„Se cade ca preotul să fie veghetor şi prevăzător şi să câştige de pretutindeni mii de ochi, ca unul care trăieşte nu numai pentru el, ci şi pentru o mulţime atât de mare" (Despre Preoţie III 10: PG 48, 648).

Viaţa lui să fie *„fără de prihană"*, într-o continuă luptă şi nevoinţă duhovnicească *(PG 48, 642)*, fiindcă această stare se identifică cu curăţirea treptată, care este condiţia absolută a prezenţei Duhului Sfânt în om. Sufletul preotului trebuie să fie mai curat chiar decât razele soarelui, ca să nu-l părăsească Sfântul Duh, Care îl ajută să trăiască în Hristos.

„Că chiar şi decât razele soarelui trebuie să fie mai curat sufletul preotului, ca niciodată Duhul cel Sfânt să nu-l lase pustiu, ca să poată să spună: Nu mai trăiesc eu, Hristos trăieşte în mine" (Despre Preoţie VI 2: PG 48, 679).

În capitolul al XVI-lea din al treilea Cuvânt al său *Despre Preoţie* Hrisostom, urmând şi predispoziţia sa pentru retorică, defineşte prin multe atribute calităţile definitorii şi

duhovniceşti pe care preotul este dator să le aibă: curat, smerit, riguros, amabil, bun conducător, sociabil, integru, aducător de mângâiere, tare, blând, neslugarnic, luând poziţie împotriva oricărei puteri duşmane sau acţiuni antibisericeşti *(PG 48, 657)*.

Deşi ocazional vorbeşte despre diferite calităţi - duhovniceşti şi definitorii – ale preotului, consacră în mod special întregul său Cuvânt al V-lea din lucrarea *Despre Preoţie* capacităţii de a cuvânta şi educaţiei lumeşti şi bisericeşti. Aici cel care cercetează poate constata importanţa majoră pe care Hrisostom o dădea teologiei, deoarece teologia înseamnă chiar faptul de a vorbi despre Dumnezeu, despre iconomia dumnezeiască şi despre mântuirea oamenilor.

Stăruinţa lui Hrisostom asupra discursului teologic este foarte lesne de înţeles, nu numai pentru că Biserica se adresează întotdeauna oamenilor prin cuvântul său convingător, ci şi pentru că, în epoca lui, foarte complicata luptă împotriva păgânilor, a ereticilor, a schismaticilor, a maniheilor şi a iudeilor, necesita un discurs bine dezvoltat şi convingător. Biserica este datoare întotdeauna *„să dea"* mărturie şi despre adevărul ei şi despre modul ei de viaţă. Hrisostom însuşi şi-a dedicat cea mai mare parte a vieţii sale studiind şi cultivând teologia ca predicator şi scriitor, motiv pentru care cunoştea mai bine decât toţi nevoia şi valoarea discursului teologic. Slujirea cuvântului de către preot presupune cunoaşterea înţelepciunii lumeşti, un studiu adânc al Scripturii, o mare uşurătate în mânuirea artei retoricii şi rugăciune neîncetată.

8. Valabilitatea Tainelor nu depinde de curăţia preoţilor

Cerinţele lui Hrisostom legate de deplina curăţie, viaţa îngerească şi nenumăratele calităţi ale preotului nu i-au diminuat realismul. El este sigur că nimic nu-L mânie pe Dumnezeu mai mult ca preotul nevrednic.

„nimic nu aţâţă la mânie pe Dumnezeu ca faptul de a fi preot fără să fii vrednic" (La Matei, Omilia XL 4: PG 57, 443).

Şi ne informează că de nimic nu s-a temut în viaţa sa ca de episcopi, din cauza purtării lor nepotrivite. Deci numai puţini sunt cei vrednici *(PG 52, 685).* Însă această stare a purtătorilor Preoţiei nu are impact asupra valabilităţii şi autenticităţii Tainelor pe care le săvârşesc. Se întâmplă uneori ca laicul să fie cu mult mai evlavios decât preotul, însă Tainele pe care le săvârşeşte al doilea sunt întru totul valabile. Dubla explicaţie a acestui fapt constituie o importantă contribuţie teologică. Harul nu provine de la preotul slujitor, deci nu depinde curăţia sau necurăţia lui, ci este dăruit chiar de Dumnezeu. Şi Dumnezeu lucrează prin preotul nevrednic, deoarece harul se transmite celeilalte persoane pentru care se săvârşeşte Taina. Harul dumnezeiesc nu constituie o recompensare a virtuţilor preotului, motiv pentru care şi avem în istoria iconomiei dumnezeieşti situaţii în care Dumnezeu lucrează chiar şi prin intermediul necredincioşilor.

„Căci şi prin Valaam a lucrat Dumnezeu, şi lui Faraon i-a descoperit cele viitoare, şi lui Nabucodonosor, şi Caiafa a prorocit, neştiind el ceea ce spunea. Şi alţii scoteau draci cu numele Lui, nefiind ei cu El, pentru că nu se întâmplă acestea pentru cei ce le fac, ci pentru alţii. Şi, de multe ori, chiar şi prin necredincioşi se

întâmplau acestea. Şi ce te minunezi dacă, pentru alţii, se fac acestea prin oameni nevrednici la fel ca şi prin sfinţi?

„... Se întâmplă.. ca pe laici să-i afli trăind cu evlavie, iar pe preoţi cu viclenie. Şi n-ar fi fost nici Botez, nici trup al lui Hristos, nici jertfă prin aceia, dacă harul ar fi căutat pretutindeni la vrednicia [omului]. Dar acum Dumnezeu obişnuieşte a lucra şi prin cei nevrednici, şi harul botezului nu este afectat deloc de viaţa preotului, încât cel ce-l primeşte să fie în pierdere. Şi chiar dacă arareori se întâmplă aceasta, se întâmplă totuşi. Şi zic acestea, ca nu cumva cineva din cei de faţă, iscodind viaţa preotului, să se smintească de cele săvârşite de el. Căci omul nu aduce nimic în acestea (=în cele dumnezeieşti), ci totul este lucrul puterii lui Dumnezeu şi El este Cel ce vă duce de mână în Taină" (La I Cor., Omilia VIII 1: PG 61, 69).

Hrisostom devine şi mai clar, deoarece sminteala venită de la preoţii şi episcopii deficitari duhovniceşte era un fenomen cu consecinţe teologice şi concepţii greşite. Valabilitatea Tainelor, aşadar, este atât de independentă de curăţia duhovnicească a săvârşitorului, încât nu are importanţă dacă acestea sunt săvârşite de apostolul Petru sau Pavel sau de orice alt preot nevrednic.

„... Totul este al harului. Jertfa este aceeaşi, oricine ar aduce-o, fie el Petru, fie Pavel; aceeaşi este, cea pe care Hristos a dat-o ucenicilor şi pe care acum o fac preoţii" (La II Tim., Omilia II 4: PG 62, 612).

9. Criticarea celor ce poartă Preoţia

Tendinţele elitiste care se năşteau printre credincioşi, având legătură şi cu concepţiile „catharilor", întăreau pornirea de a critica faptele şi gesturile purtătorilor Preoţiei,

aducându-se justificări teologice. Mulţi credincioşi se dedau criticii preoţilor,

„împotriva preoţilor să ne ascuţim limba" (La Ioan, Omilia LXXXVII 4: PG 59, 472)

lucru care este mare păcat şi duce la osândă la *„divanul"* din urmă. Cei ce judecă nu iau în calcul faptul că Cel ce l-a hirotonit pe preot este Însuşi Dumnezeu, Care, desigur, îl îngăduie şi pe preotul nevrednic. Credinciosul nu trebuie să cerceteze scăderile slujitorului, deoarece acestea nu-l pot vătăma pe el. Preotul cu viaţă stricată este de plâns, şi el va da răspuns lui Dumnezeu pe măsura faptelor lui, dar tot ceea ce face în Biserică este dar dumnezeiesc şi Dumnezeu trimite întotdeauna pe Duhul Sfânt atunci când preotul îl cheamă în cadrul Tainelor. De altfel, oricât de înaltă ar fi pregătirea duhovnicească a purtătorului Preoţiei, aceasta în sine nu este niciodată vrednică de harul dumnezeiesc.

Aceste observaţii teologice ale lui Hrisostom, care urmăresc evitarea practicii de a critica pe preoţi, nu au scopul de a-i încuraja pe preoţii nevrednici sau de a subestima luptele duhovniceşti ale credincioşilor în general. Ci au numai scopul de a păzi de păcatul osândirii, de a întoarce interesul credincioşilor către lupta lor personală de curăţire şi de a sublinia realismul Bisericii: clericii, ca oameni, cu toate că i-am dori îngeri *„fără prihană"*, nu pot decât să fie şi ei păcătoşi mai puţin sau mai mult.

E posibil ca credincioşii să vadă greşelile (*„vinovăţiile"*) preoţilor, dar acest fapt nu le dă dreptul să-i judece. Ei sunt datori să ia aminte la ce învaţă preoţii, nu la ce fac.

„...chiar dacă preoţii s-ar face răspunzători de păcate grele, nici aşa nu este drept să judeci viaţa acelora" (La *„îmbrăţişaţi pe Priscilla..."*: PG 51, 204).

„căci pentru cei care aud vorbe rele [despre ei], nefondate şi zadarnice, plata este mai mare, iar pentru cei care spun păcatul (= preotului) şi pedeapsa este mai grea... acestea le spun apărându-vă şi purtându-vă de grijă... Unul-Născut Fiul lui Dumnezeu, Cel ce toate le vede şi ştie că se întâmplă ca mulţi... preoţi să ajungă stricaţi, pentru ca nu cumva trândăvia cârmuitorilor să se întindă (=şi asupra oamenilor) prin dispreţuirea acelora (= de către oameni), nimicind tot cuvântul de apărare al trândăviei (= a spus): „pe scaunul lui Moise au şezut cărturarii... deci toate câte vă vor zice să le faceţi, faceţi. Dar după faptele lor să nu faceţi" (Mt. 23, 2); arătând că chiar dacă ai un învăţător rău, acest lucru nu te va putea folosi întru nimic, dacă nu iei aminte la cele spuse de el" (La I Cor., Omilia XXI 7: 61, 179-180).

„... nu ştii că şi mai cumplit îţi faci divanul de judecată judecând aşa? Şi zic acestea nu aprobându-i pe cei ce cu nevrednicie stăpânesc preoţia, ci chiar foarte deplângându-i şi lăcrimând pentru ei; totuşi, pentru aceasta nu zic că este drept să fie ei judecaţi de cei pe care îi cârmuiesc, şi mai ales de cei foarte simpli. Căci chiar dacă viaţa lor este foarte defăimată, tu, dacă iei aminte la tine însuţi, nu vei fi vătămat cu nimic întru cele încredinţate lor de Dumnezeu... chiar dacă preoţii sunt foarte stricaţi, cele ale Lui totdeauna se vor lucra şi [El] va trimite pe Duhul cel Sfânt. Căci nici cel curat nu-L trage pe Acesta prin propria curăţie; ci harul este cel ce lucrează totul... Căci cele date preotului pe mână numai Dumnezeu le poate dărui; şi oricât de departe ar ajunge filosofia omenească, ea se va arăta inferioară harului. Şi acestea le spun,

nu pentru ca să ne rânduim viaţa noastră cu trândăvie, ci pentru ca nu cumva trăind cu trândăvie unii dintre întâi-stătători, voi, cei cârmuiţi, să vă adunaţi vouă înşivă de multe ori grămadă de rele" (La Ioan, Omilia LXXXVII 4: PG 59, 472).

Capitolul al Nouălea

SPOVEDANIA

1. Pocăinţa şi mărturisirea ca biruire a deznădejdii

Pericolul cel mai mare care îl paşte pe omul credincios este deznădejdea şi descurajarea, care domnesc în duhul lui atunci când constată că uneori sau adeseori capitulează în faţa patimilor, că trăieşte păcătuind şi nu este în stare să se opună ispitelor. Hrisostom, urmărind societatea cosmopolită a Antiohiei celei fără de frâu din punct de vedere moral, cunoştea faptul că deznădejdea înseamnă biruinţa deplină a diavolului, deoarece ea îl duce pe credincios la renunţarea la lupta duhovnicească şi, în cele din urmă, la îndepărtarea de Biserică. De aceea era categoric şi explica faptul că Dumnezeu cere în primul rând de la om să nu se lase cuprins de deznădejde. Era atât de raţional şi avea un atât de mare realism în minte, încât nu discuta despre curăţie sau situaţii de teoptie, ci încerca să-i convingă pe oameni să găsească curajul de a depăşi, prin mărturisirea păcatelor, deznădejdea şi ruşinea.

„... numai un singur lucru cere (= Dumnezeu) de la noi: să nu deznădăjduim, ci să ne depărtăm de greşeală şi să ne grăbim spre mărturisire. Şi dacă vom face aceasta, grabnică iertare ni se făgăduieşte" (La bogat şi la săracul Lazăr VII 2: PG 48, 1047).

„Pentru ca şi noi să ne desfătăm aşadar de iubirea Lui de oameni, nu ne vom ruşina să ne mărturisim păcatele; căci mare este tăria mărturisirii şi multă este puterea acesteia" (La Cruce II 3: PG 49, 413).

Mărturisirea păcatelor, spovedania, este o termen definitoriu pentru infinita iubire de oameni a lui Dumnezeu.

„Căci nimic nu-L face milostiv pe Dumnezeu în aşa fel cum o face mărturisirea păcatelor noastre" (La Psalmul CVIII 7: PG 55, 438).

Termenii *spovedanie (ἐξομολόγησις)* şi *mărturisire (ὁμολογία)* se succed, dar arată aceeaşi faptă şi acelaşi proces, întoarcerea şi schimbarea modului de gândire, a dispoziţiei şi a parcursului duhovnicesc. Pocăinţa este adevărată şi radicală atunci când omul plânge, se tânguieşte şi o mărturiseşte cu lacrimi. Adică atunci când se spovedeşte cu dor şi cu hotărârea de a trăi cu totul altfel, fapt care necesită o continuă luptă duhovnicească, trezvie şi nevoinţă. În felul acesta se face curăţirea şi eliberarea de căderile care îl privează pe om de comuniunea cu Dumnezeu.

„pe cel ce mai înainte a primit întinare trebuie a-l curăţi prin mărturisire şi prin lacrimi şi prin pocăinţă preadesăvârşită (ἀκριβεστάτης) " (Cateheza VI... ΕΠΕ 30, 468, 24-9).

„...Dumnezeu nu va uita niciodată, ci toate înaintea ochilor noştri le va pune (= la Judecată), dacă nu, luându-I-o noi înainte, le vom nimici pe acestea acum prin pocăinţă şi prin spovedanie şi prin faptul de a nu ţine minte în nici un chip răul aproapelui (La pilda celui datornic cu zece mii de talanţi 5: PG 51, 24).

„căci (= diavolul) a văzut, a văzut lămurit că dacă vor veni (= credincioşii) cu trezvie şi vor spune cele păcătuite şi se vor tângui cu suflet fierbinte, vor pleca de acolo luând multă iertare..." (Despre a nu vădi păcatele fraţilor 5: PG 51, 358).

Cuvintele pasajului de mai sus „luând iertare, vor pleca" de la biserică cei ce s-au spovedit presupun faptul că spovedania credinciosului era urmată de gestul-rugăciune de iertare, care însă nu este definită, nici descrisă.

2. Spovedania în biserică, dar nu publică

Spovedania se realizează în biserică, deoarece Hrisostom sfătuieşte în repetate rânduri pe cei ce-şi conştientizează păcatul să intre *„în Biserică"* şi să-şi mărturisească păcatele, pentru ca acestea să fie şterse, chiar dacă acest lucru se întâmplă de multe ori. Biserica este *„spital"*, *„loc de tămăduire"* aici se tămăduiesc toţi, câtă vreme se pocăiesc şi se spovedesc înaintea lui Dumnezeu, Care nu pedepseşte, ci iartă. Pocăinţa şi mărturisirea sunt o Taină şi, ca toate tainele, au caracter pozitiv. Nu este vorba despre un proces în care se impune o pedeapsă, ci despre o lucrare (*praxis*) sfântă de eliberare, de iertare (de lăsare la o parte) şi de sfinţire. Chiar şi epitimiile au un caracter pedagogic şi nu sunt o pedeapsă în sine, care să dea satisfacţie cuiva sau câtorva.

„Ai păcătuit, intră în biserică şi şterge-ţi păcatul. Ori de câte ori vei cădea în piaţă, de atâtea ori scoală-te. Astfel, ori de câte ori vei păcătui, pocăieşte-te de păcat. Nu te deznădăjdui. Chiar dacă vei păcătui şi a doua oară, a doua oară pocăieşte-te... chiar dacă vei fi la ultima cărunteţe şi vei păcătui, intră, pocăieşte-te. Căci loc de tămăduire este aici, nu tribunal, nu cerând socoteală pentru păcatelor, ci iertarea păcatelor dăruind" (Despre milostenie III 4: PG 49, 297-298).

Mărturisirea conştientă, deci, prin urmare, spovedirea păcatelor este absolut necesară pentru ca omul să se bucure şi să cunoască harul iertării. Cu toate că Dumnezeu cunoaşte păcatele, este necesar să ne mărturisim înaintea lui Dumnezeu, şi nu la modul general şi nedefinit, ci să le enumeră cu exactitate şi cu amănunte *(PG 50, 662)*.

Spovedania se face *„de o parte, în particular"* (*κατ' ἰδίαν*), nu public. Nimeni nu este obligat să se mărturisească cu martori, înaintea *„teatrului"*, adică înaintea mulţimii. Şi nici preoţii nu *„vădesc/fac publice" (δημοσιεύουν)* – nu-i fac cunoscuţi pe cei care vin la ei. Iertarea păcatelor se face în discreţie, ascuns. La spovedanie se cere mărturisirea păcatelor, motiv pentru care ea seamănă cu un tribunal, dar acest tribunal este unul „fără de martori" (*ἀμάρτυρον*), fără prezenţa unor martori. Întâi de toate, la acest tribunal nu avem pedeapsă (*κολασμός – pedepsire spre înţelepţire, corecţie)*, ci iertare *(PG 50, 658-659)*. Este foarte grăitor faptul că Hrisostom a făcut o omilie specială *Despre faptul de a nu vădi păcatele fraţilor (PG 51, 353-364)*.

„Şi pentru aceasta (= Dumnezeu) voieşte ca tu să spui (= păcatul mărturisit), nu ca să pedepsească, ci ca să ierte; nu ca să afle El păcatul – căci cum să facă aceasta Cel ce ştie [toate]? – ci ca tu să afli câtă datorie îţi iartă... De nu vei spune mărimea datoriei, nu vei cunoaşte covârşirea harului. Nu silesc, zice, să vii în mijlocul teatrului şi să ai mulţi martori împrejur. Spune-mi numai mie păcatul, de o parte, ca să tămăduiesc rana [veche şi puroioasă] şi să te scap de durere" (La bogat şi la săracul Lazăr 4: PG, 48, 1012).

O parte a păcatelor se vindecă prin predică, care atinge pe păcătoşi, fără să-i numească, şi păcatele.

„Pe cei ce vin în acest loc de vindecare (= în biserică), noi nu îi vădim (= cum se întâmplă în spitalele obşteşti, unde rănile le văd mulţi)... iar aici nu este aşa, ci văzând noi mii de bolnavi (= care suferă de păcate-patimi), în ascuns săvârşim vindecarea lor. Căci nu aşa, aducând în mijlocul [mulţimii] pe cei ce au păcătuit, facem cunoscute păcatele lor, ci punând tuturor înainte învăţătura de obşte, [o] lăsăm la conştiinţa celor care ascultă... Iese, aşadar, cuvântul pe

faţă, [înaintea tuturor], şi, aşezându-se în cugetul fiecăruia, dăruieşte în ascuns şi vindecarea cea de la el şi, mai înainte să se fi făcut vădită boala, de multe ori a adus sănătatea" (Despre nevădirea păcatelor fraţilor 3: PG 51, 356).

3. Mărturisirea înaintea preotului

În al cincilea *Cuvânt* al său *Despre necunoscutul lui Dumnezeu,* Hrisostom vorbeşte cu emfază despre mărturisirea către Dumnezeu: *„vă îndemn să vă mărturisiţi lui Dumnezeu; desfăşoară-ţi cugetul înaintea lui Dumnezeu şi Lui arată-I rănile" (PG 48, 746).* Acestea şi multe alte astfel de formulări au creat confuzii în legătură cu faptul dacă Hrisostom presupune mărturisirea înaintea unui preot. Adică, poate că presupune pur şi simplu mărturisirea păcatelor, fie şi conştientă, numai înaintea lui Dumnezeu.

Şi este adevărat că Hrisostom nu a descris taina Pocăinţei în tot procesul ei practic, nu a consemnat condiţiile spovedaniei. Însă a dat cu claritate acele elemente care semnalează şi presupun puterea preotului de a primi mărturisirea omului şi de a ierta. El afirmă nu numai responsabilitatea preotului de a sfătui, ci şi de a impune epitimia necesară. Aşa cum domnitorii lumeşti au puterea de a judeca şi de hotărî pentru supuşi, tot aşa şi preoţii judecă, hotărăsc, iartă, impun epitimii, adică au puterea şi responsabilitatea pentru sufletele credincioşilor, pentru care judecă şi hotărăsc. Şi această hotărâre a lor este primită de Dumnezeu, care Însuşi iartă şi sfinţeşte, folosindu-i pe preoţi ca pe nişte instrumente.

„Căci cei care locuiesc pe pământ şi care îşi petrec viaţa pe el au primit îngăduinţa să administreze cele cereşti şi au luat o

putere pe care nici îngerilor, nici arhanghelilor n-a dat-o Dumnezeu... iar această legătură se atinge chiar de suflet și străbate cerurile. Și pe care le lucrează jos preoții, pe acestea Dumnezeu sus le întărește și voia robilor Stăpânul o adeverește... Toată judecata Tatăl a dat-o Fiului; și văd că toată această putere a fost încredințată de Fiul acestora (= preoților)" (Despre Preoție III 5: PG 48, 643)

Puterea de a ierta păcatele (*„cărora veți ierta păcatele le vor fi iertate...")*, pe care a dat-o Domnul Apostolilor, s-a transmis moștenire și preoților.

„Și pe care le lucrează jos preoții, pe acestea Dumnezeu sus le întărește...și ce altceva a dat [Dumnezeu] preoților fără numai toată puterea cerească? Căci zice: cărora veți ierta păcatele, se vor ierta; și cărora le veți ține, ținute vor fi". Ce putere poate fi mai mare ca aceasta?"(Despre Preoție III 5: PG 48, 643).

De vreme ce după Hrisostom, așa cum am văzut, mărturisirea nu trebuie să fie publică, rezultă că și iertarea și impunerea epitimiilor se făceau în particular. Este absolut necesară legătura cu preotul, deoarece prin el se va fi făcut iertarea păcatelor (*La Evr., Omilia IX 4: PG 63, 81).*

4. Măsură a epitimiilor este păcătosul, nu păcatul

Preotul păstorește, sfătuiește, mângâie și întărește, dar este dator să lucreze și ca un doctor. El impune (*PG 53, 17*) doctorii duhovnicești, care sunt neplăcute, și merge mai departe la tăieturi și operații dureroase. Adică impune epitimii. Este dator însă să examineze cu foarte mare atenție și discernământ fiecare situație, nu a păcatului, ci a păcătosului. Păcătosul, premizele lui, condițiile în care a păcătuit, adâncul pocăinței și intenția lui constituie măsura pentru epitimie.

Păcatul în sine nu este de unul singur o măsură pentru epitimie. Dacă preotul nu va aborda cu discernământ pe cel păcătos, este foarte posibil să-i impună aceluia epitimii greu de purtat la măsura lui duhovnicească, epitimii care îl vor duce la deznădejde şi la îndepărtarea de Biserică. Este posibil, de asemenea, să-i impună epitimii atât de uşoare, încât acestea nu-l vor ajuta să conştientizeze alunecarea sa şi nevoia de luptă duhovnicească. Desigur, pentru a se întâmpla toate acestea, se presupune o spovedanie înaintea unui preot, care va hotărî cele folositoare credinciosului. Prin urmare, îndoiala în legătură cu spovedania înaintea unui preot nu are nici suport, nici sens. Tot ceea ce înfăţişează Hrisostom certifică direct şi indirect spovedania *„în particular"*, în care preotul este chemat să discearnă cadrul duhovnicesc, psihologic şi social în care a păcătuit cineva, şi este chemat să constate sinceritatea pocăinţei aceluia. Dacă preotul judecă mărimea păcatului în sine, independent de cele de mai sus, va eşua în lucrarea sa.

„Ce va face dar cineva (= preotul) (= înaintea celui ce se mărturiseşte)? Căci dacă te porţi mai cu blândeţe cu cel ce are nevoie de multă asprime şi nu dai o tăietură adâncă celui ce are nevoie de aceasta, tu ai făcut tăietura, dar ai lăsat rana. Şi dacă fără cruţare aduci tăietura trebuincioasă, acela, de multe ori, deznădăjduindu-se în faţa durerilor, dintr-o dată aruncând toate, şi doctoria şi pansamentul, ducându-se, se aruncă în prăpastie, zdrobind jugul şi rupând legăturile. Şi aş avea să-ţi spun despre mulţi care au căzut în cele mai de pe urmă rele pentru că li s-a dat un canon pe măsura păcatelor lor. Căci nu doar după măsura căderilor trebuie dată epitimia, ci trebuie socotită şi [după

măsura] intenţiei celor ce păcătuiesc... Pentru aceasta multă pricepere trebuie să aibă păstorul şi mii de ochi, ca să cerceteze din toate părţile starea sufletului. Căci precum mulţi sunt duşi la deznădejde pentru că nu pot suporta doctoriile amare, tot aşa sunt unii care, pentru că nu li s-a dat pedeapsa echilibrată pentru păcate, cad în nepăsare şi ajung cu mult mai răi şi sunt duşi spre păcate şi mai mari. Trebuie, dar, ca preotul să nu lase nimic necercetat, ci, pe toate iscodindu-le cu acrivie, să-i dea în chip potrivit cele de la el (=epitimiile), ca să nu-i fie osteneala zadarnică" (Despre Preoţie II 4: PG 48, 634-635).

Teologia mărturisirii păcatelor, care cere neapărat şi în primul rând înţelegerea păcătosului, nu numai numărarea exactă a păcatului însuşi (*„a naturii"* lui), îl duce pe Hrisostom la o particularizare obositoare a elementelor pe care trebuie să le cerceteze duhovnicul. Astfel de elemente sunt, de exemplu, *„voia/socotinţa (γνώμη)"* celui ce a păcătuit, *„vremea (καιρός)" „pricina (αἰτία)"*, *„împrejurările (περιστάσεις)"*, dacă a fost înşelat, dacă a acţionat deliberat, în urma unei *„cugetări (μελέτης)"* şi atitudinea lui după săvârşirea păcatului.

„Căci în cele păcătuite nu se caută numai natura lucrului înfăptuit, ci şi voia, şi vremea, şi pricina, şi cele de după păcat; dacă în unele a rămas şi dacă de altele s-a pocăit; şi dacă din pricina anumitor împrejurări, şi dacă din înşelare, şi dacă după cugetare de mai înainte [s-a săvârşit]. Şi multe sunt cele căutate: şi deosebirea vremii, şi starea în care se află" (La Psalmul VI 2: PG 55, 72).

Păcatele, oricât de multe ar fi la număr, se şterg, se iartă aici pe pământ (*„aici toate se vor dezlega": PG 55, 73)*, este de ajuns numai să existe pocăinţă sinceră şi mărturisire, care este asemănată cu o *„topitorie"*, deoarece acolo intră şi

dispar toate (*PG 60, 204*). După mărturisire şi iertare nu mai rămâne în om nici o urmă de păcat. Omul este uşurat de povara lui, capătă sănătate duhovnicească şi *„frumuseţe" (εὐμορφία)* şi el devine la fel de curat cum era mai înainte să păcătuiască.

„Şi nu-mi mai spune iarăşi „am păcătuit multe şi cum voi putea să mă mântuiesc?" Tu însuţi nu poţi, Stăpânul tău poate, şi aşa îţi va şterge păcatele... aşa îţi va şterge păcatele, că nici o urmă din acestea nu va rămâne... Iar Dumnezeu când şterge... nu-ţi lasă nici măcar un semn [de rană] (= cum fac doctorii trupeşti), nici o urmă nu îngăduie să rămână, ci împreună cu sănătatea dăruieşte şi frumuseţea, împreună cu uşurarea de osândă dă şi dreptatea, şi face pe cel ce a păcătuit să fie deopotrivă cu cel ce nu a păcătuit. Căci nimiceşte păcatul şi face ca acesta nici să mai fie, nici să se mai facă" (Despre pocăinţă VIII 2: PG 49, 339-340)

Ca să vină însă toate cele care însoţesc iertarea, trebuie să urmeze şi o luptă duhovnicească, cu ajutorul căreia credinciosul nu numai că nu va mai repeta păcatele mărturisite, ci va şi dovedi o sporire mai mare în virtuţi (*La Matei, Omilia X 6: PG 57, 190*).

Capitolul al Zecelea

SFINŢII ŞI MUCENICII, CUM LUCREAZĂ EI ÎN BISERICĂ

1. Vorbeşte adeseori despre mucenici

O lămurire introductivă este absolut importantă. Mulţi şi-au pus întrebarea cărui fapt se datorează pornirea lui Hrisostom de a vorbi atât de des şi cu atâta limpezime despre mucenici şi mucenicie, deşi trăieşte într-o perioadă în care prigoanele ţineau de domeniul trecutului. În *Omiliile* sale *ad hoc* despre mucenici, dar şi în alte texte ale sale în care tâlcuieşte pasaje din Scriptură cititorul respiră climatul, problematica şi înflăcărarea martiriului. Răspunsul rezidă în datele care constituie acea epocă şi, desigur, în condiţiile de viaţă ale spaţiului antiohian, toate aceste puse în legătură şi cu caracterul lui Hrisostom.

În anii copilăriei şi adolescenţei sale Hrisostom a trăit tensiunea dintre ortodocşi şi facţiunile ariene, care l-au convins pe împăratul Constanţiu (337-361) să îi prigonească dur pe ortodocşi. Timp de mulţi ani ortodocşii din Antiohia nu au avut nici măcar o bisericuţă pentru a sluji. De asemenea, Sfântul Ioan a cunoscut prigoana perfidă a creştinilor exercitată de împăratul Iulian (361-362), care a campat vreme de multe luni chiar în Antiohia. Când Valens a ajuns împărat (364-378), ortodocşii nu numai că nu aveau o biserică în Antiohia, ci erau prigoniţi aproape ca în primele trei veacuri.

Slujeau în păduri, în peşteri, pe malurile îndepărtate ale râului Orontes, timp în care mai ales arienii din Antiohia, dar şi iudeii, îi predau cu mândrie pe ortodocşi conducătorilor cetăţii, care îi exilau, le confiscau averile, îi aruncau în închisoare şi uneori îi ucideau. Acestea sunt mai mult decât destul pentru cel care cercetează ca să înţeleagă avântul şi înflăcărarea respectivelor texte hrisostomice.

De asemenea, trebuie să notăm aici că prin termenul *„sfânt"*, Hrisostom presupune pe toţi cei pe care Biserica îi cinsteşte ca sfinţi, adică pe sfinţii clerici sau laici, pe monahii-nevoitori şi pe mucenici în sine. Sfântul în general şi mucenicul în special sunt pentru Biserică cea mai înaltă realizare, aşa cum cea mai înaltă realizare în elenismul clasic era filosoful şi eroul. Hrisostom a arătat în textele sale că Biserica dispune şi de filosof şi de erou, dar, desigur, cu premize şi norme de funcţionare cu totul diferite.

2. Sfinţenia şi hotarele ei

Sfinţenia credincioşilor a fost aspiraţia unică şi sfântă a lui Hrisostom, de vreme ce pentru aceasta „şi-a vărsat sângele" Domnul şi de vreme ce prin aceasta omul îşi dobândeşte iarăşi *„îndrăzneala"* la Dumnezeu.

„Pentru aceasta Şi-a vărsat sângele (= Domnul)... ca... să dăruiască sfinţenia... şi pe cei mai înainte aflaţi în necinste şi care nu puteau să aibă nici o îndrăzneală să-i înfăţişeze Sieşi slăviţi, neavând pată sau zbârcitură" (Cateheza I 17: SCh 50bis, pp. 117-118).

Sfinţenia sau *„sfinţirea"* care *„se dăruieşte"* omului de Dumnezeu, se identifică la propriu cu îndumnezeirea pentru care S-a întrupat Domnul.

„Pentru aceasta S-a pogorât Fiul lui Dumnezeu, ca pe tine să te facă dumnezeu, după puterea omenească" (La Fapte, Omilia XLV: PG 60, 125).

Cel sfânt şi îndumnezeit este cel *„curat" (PG 61, 495),* cel care are dreaptă şi credinţa, şi viaţa. Creştinul ideal este cel care are *„acrivia dogmelor şi vieţuire iubitoare de înţelepciune"* (= sfântă) *(PG 55, 462).* Numai dogmele drepte nu-l mântuiesc pe om *„dacă el nesocoteşte vieţuirea din lume..." (PG 53, 110).*

„Şi Sfinţi sunt toţi câţi au dreaptă credinţă cu viaţă [dreaptă]. Chiar dacă nu fac minuni, chiar dacă nu izgonesc draci, ei sunt sfinţi" (La I Tim., Omilia XIV 3: PG 62, 575).

Facerea de minuni, lucrarea taumaturgică nu este o caracteristică obligatorie a Sfântului. Prin urmare, *„tot credinciosul"*, deoarece cu adevărat este *„credincios"*, este şi sfânt, independent de faptul că ţine de ceata clericilor, a monahilor sau a laicilor *(„chiar dacă din lume (κοσμικός) este cineva") (PG 63, 178).* Tâlcuindu-l pe Pavel, Hrisostom extinde clar sfinţenia la toţi câţi *„sunt părtaşi"* credinţei şi păzesc *„viaţa neîntinată"*. Nu are importanţă dacă este cineva căsătorit, cu soţ şi copii, cu avere sau rob *(„οἰκέτας - slujitor în casa cuiva").* Criteriul absolut este acea sfinţenie pe care o cere şi o preţuieşte Însuşi Dumnezeu. Sfinţenia şi viaţa curată le măsoară Dumnezeu, nu omul. De altfel, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om pentru ca oamenii să aibă măsura şi modelul sfinţeniei şi curăţiei.

„Iată, [Pavel] numeşte sfinţi bărbaţi care au şi copii, şi femei, şi slujitori... Sfânt este cel ce e părtaş credinţei; fără prihană este cel ce duce viaţă neîntinată. Dar nu sfinţenia şi neîntinarea pur şi simplu le caută, ci pe unele ca acelea care se arată înaintea

Lui [a fi aşa]... sfinţenia cea dinaintea ochilor Lui o cere, cea pe care ochiul lui Dumnezeu o vede" (La Efes., Omilia I 1-2: PG 62, 9 şi 12).

Aşa cum a accentuat Grigorie Teologul, şi Hrisostom subliniază că drumurile virtuţii sunt multe, din care pricină şi sfinţii diferă între ei, după cum diferă şi mărgăritar de mărgăritar. Astfel, avem credincioşi care se sfinţesc îndrumând la nevoinţă, ca păstori, mădularele Bisericii.

„Multe sunt căile virtuţii, precum şi mare e deosebirea mărgăritarelor între ele, chiar dacă [toate] se numesc mărgăritare... Tot aşa şi sfinţii; unii se nevoiesc şi se împodobesc pe ei înşişi, alţii şi Bisericile" (La I Tim., Omilia XIV 6: PG 62, 578).

Îndumnezeirea şi sfinţenia sunt o taină greu de explicat şi un proces duhovnicesc care nu se înţelege cu logica obişnuită. Însă Hrisostom vede şi constată în această taină o consecinţă *„logică"* şi întâi de toate un realism, pe care îl explică prin evenimentul dumnezeieştii Euharistii. Prin participarea credinciosului la firea omenească îndumnezeită a lui Hristos se realizează îndumnezeirea lui, sfinţirea lui. Mai operează însă încă o mutare, pentru a arăta realitatea sfinţeniei ca o posibilă consecinţă *„logică"*. Şi, ca mulţi scriitori bisericeşti, foloseşte o imagine sugestivă pentru scopul său: fierul înroşit în foc devine altceva, devine foc şi uşor de modelat, capătă energie, deşi îşi păstrează natura în continuare. Tot aşa şi omul, pe parcursul procesului duhovnicesc de îndumnezeire şi sfinţire, este strămutat, devine şi trăieşte în întregime o altă stare *(μεθίσταται)*, fără să înceteze să fie om, să-şi păstreze firea sa omenească. Strămutarea (*μεταχώριση*), prefacerea (μεταστοιχείωση), dobândirea altui tip de energie, nu presupun o schimbare radicală a firii omeneşti,

şi aceasta este valabilă şi pentru *„trupul"* omului, care este de asemenea înălţat şi devine altceva, devine şi el *„duhovnicesc".*

„Căci la fel ca atunci când focul se împreună cu fierul şi fierul devine foc, rămânând în firea sa proprie, tot aşa este şi cu credincioşii care au Duhul. Trupul aşadar se preface în acea energie, devenind cu totul duhovnicesc, fiind răstignit din toate părţile totdeauna şi întraripându-se împreună cu sufletul" (La Rom., Omilia XIII 8: PG 60, 518).

Câţi s-au învrednicit să devină *„sfinţi"* prin excelenţă au avantajul de a cunoaşte *„mai cu acrivie" „mărirea"* lui Dumnezeu şi de a se bucura, slavoslovindu-L. Pe Dumnezeu la modul absolut nu-L cunosc nici sfinţii prin excelenţă; ei Îl cunosc însă *„mai lămurit"* decât ceilalţi credincioşi.

„A sfinţilor şi a celor înălţaţi este a vedea mărirea lui Dumnezeu, nu toată câtă este (căci aceasta este cu neputinţă), ci mai lămurit decât ceilalţi" (La Ps. 114: PG 55, 389. Vezi şi 396-397).

Realismul său se extinde şi devine foarte evident. Deşi explică şi se minunează de starea de har a sfântului, subliniază în paralel faptul că aceasta nu presupune niciodată o sfinţenie absolută, fiindcă este imposibil să existe om *„fără de păcat"*, oricât de sus ar ajunge.

„...mare este diferenţa între sfinţi şi mare şi nemărginită între păcătoşi. Însă ia aminte. Chiar de-ar fi cineva drept, chiar dacă de zeci de mii de ori ar fi drept şi-ar sui chiar pe culme, încât să fie uşurat de păcat, nu poate fi curat de întinăciune, chiar dacă de zeci de mii de ori ar fi drept, totuşi este om... Cu neputinţă este aşadar ca vreun om să fie fără de păcat" (La cutremur şi la Lazăr, Omilia VI 9: PG 48, 1041).

Imposibilitatea dobândirii sfinţeniei absolute se datorează faptului că omul, participând la taina lui Hristos, nu se înstrăinează de firea sa şi de influenţa ei, de însuşirile ei. Prin urmare omul nu devine *„prin fire"* sfânt, nu dobândeşte o sfinţenie naturală. Devine sfânt după har şi din acest motiv nu are atotcunoaşterea, nu le ştie pe toate, *„nu toate le-au ştiut sfinţii" (PG 62, 415).*

3. Sfinţii mucenici şi iubirea

În Biserică, pe lângă faptul că sunt modele pentru credincioşi, Sfinţii lucrează ca nişte mângâietori. Aceasta se datorează iubirii nemăsurate pe care sfinţii din toate veacurile o manifestă faţă de mădularele Bisericii. Ei îi iubesc şi îi îngrijesc pe credincioşi ca nişte părinţi şi binefăcători, chiar mai mult decât părinţii naturali.

„Nu te minuna dacă numeşte poporul fiu (vezi Is. 8, 18). Căci sfinţii, prin iubirea şi purtarea de grijă către poporul acela, căpătau şi rânduială de părinţi, covârşind pe toţi părinţii cei după fire" (La Isaia VII 3: PG 56, 80).

„Căci de felul acesta sunt cele dinlăuntru ale sfinţilor, nu să cugete numai la ale lor, ci, ca pentru o singură casă a lumii întregi sau ca pentru un singur trup al mulţimii oamenilor aşa să se roage lui Dumnezeu" (La Ps. IX 8: PG 55, 134. Vezi şi PG 56, 11-13)

Iubirea faţă de oameni apare ca un rezultat al iubirii de Dumnezeu a sfinţilor, pentru care pricină Hrisostom îi caracterizează ca *„iubitori de stăpân" (φιλοδεσπότους).* Această iubire era atât de mare încât primeau cu bucurie şi veselie, pentru Dumnezeu, chinurile muceniceşti şi durerile nevoinţelor ascetice.

„... acestea (=chinurile muceniciei), când se întâmplă pentru Hristos, cuviincioase sunt şi strălucite. Şi nu numai că

trebuie să nu ascundem, ci trebuie şi să lăudăm pentru acestea pe cel ce pătimeşte... Căci iubitori ai Stăpânului fiind sfinţii, au primit patimile cele pentru Stăpânul cu multă râvnă şi mai strălucitori s-au făcut prin unele ca acestea" (La Vavila şi împotriva lui Iulian 11: PG 50, 550).

Pentru împlinirea unei mucenicii autentice sunt necesari doi factori. Cel dintâi, *voia lui Dumnezeu* (care este singura care ar putea să-l întărească pe cel dus spre mucenicie în a-şi duce scopul până la capăt) în legătură cu încrederea mucenicului în Dumnezeu.

„De felul acesta sunt izbânzile sufletului sfinţilor, de nerăpit şi de nebiruit... Iar pricina este Dumnezeu, Cel ce locuieşte în astfel de suflete. Iar pe cel ce se luptă împreună cu Dumnezeu cu neputinţă este a-l birui vreodată" (La Vavila şi împotriva lui Iulian 3: PG 50, 670).

Al doilea factor este *iubirea,* care se îndreaptă spre Dumnezeu, precum şi spre aproapele. Ea este accentuată de Hrisostom pentru prima oară şi socotită comparativ a fi cu mult mai înaltă decât mucenicia. Însemnătatea iubirii nu constă numai în faptul că, fără ea, nu are nici un rost să suporte cineva chinurile cumplite ale muceniciei, ci şi în faptul că fără dragoste de aproapele mucenicul nu se foloseşte, nu se bucură de bunătăţile muceniciei, de slava celorlalţi mucenici.

„... ca iubirea nimic nu este nici mai mare, nici egal, nici chiar mucenicia însăşi, care este capul tuturor bunătăţilor... Iată, iubirea fără mucenicie face ucenici... mucenicia (= însă) fără iubire nu numai că nu face ucenici, ba nici nu foloseşte ceva celui care o rabdă..." (La mucenicul Romano I 1: PG 50, 607-608).

4. Îndrăzneala şi îndrăzneala mucenicilor

Curajul sfinţilor mucenici şi dorinţa lor pentru mucenicie este indicată de Hrisostom prin termenul *îndrăzneală (παρρησια)*, care constituie şi premiza absolută pentru o *a doua îndrăzneală* a lor. Această a doua îndrăzneală este dar duhovnicesc cu multiple semnificaţii pe care îl dăruieşte Dumnezeu sfântului mucenic ca o cunună şi recompensare. Este vorba despre harisma-privilegiu ca sfinţii să se roage lui Dumnezeu pentru credincioşi şi Dumnezeu să încuviinţeze, să lucreze taumaturgic şi întăritor în favoarea credincioşilor. Dumnezeu *„ascultă"* rugăciunile sfinţilor pentru cei ce suferă şi îi ajută pe cei ce au nevoie.

„Cunoscând aşadar mărimea îndrăznelii lor (= a mucenicilor), la ei să alergăm totdeauna şi să luăm ajutorul cel de la ei... sfinţii, care au dobândit îndrăzneală la Împăratul cerurilor prin pătimirile lor, ne vor aduce cele mai mari lucruri, dar numai dacă şi noi aducem cele ale noastre" (Cateheza VII 4: SCh 50 bis, p. 231).

Potrivit obiceiului său şi realismului său, Hrisostom devine impresionant de descriptiv. El îl aseamănă pe mucenic cu un ostaş biruitor, care, arătându-i împăratului-general rănile sale, stă şi discută cu el cu îndrăzneală. Mucenicul, ţinând în mâini capul pe care i l-au tăiat prigonitorii, cere cu îndrăzneală de la împăratul ceresc ceea ce doreşte pentru mădularele Bisericii.

„Căci precum ostaşii care îşi arată rănile pe care le-au primit în război vorbesc cu îndrăzneală cu împăratul, aşa şi aceştia (= mucenicii), purtându-şi în mâini capetele care li s-au tăiat,... pot primi cu uşurinţă de la Împăratul cerurilor toate câte vor voi" (La mucenicii Iuventin şi Maximin 3: PG 50, 576).

Harisma-privilegiu a *îndrăznelii* este o dovadă clară a faptului că sunt bineplăcuţi lui Dumnezeu şi, deci, a cinstirii nemărginite pe care le-o dă Dumnezeu. Acea cinstire nu numai că este cu mult mai mare decât cea pe care le-o dăm noi, oamenii, sfinţilor în general şi mucenicilor în particular, ci este o slavă preastrălucită, pe care noi n-o putem purta pe pământ şi, din această pricină, Dumnezeu le-o dă în Împărăţia cerească. Acolo mucenicii sunt *„mai strălucitori decât zeci de mii de sori" (PG 50, 617)* şi starea lor nu se deosebeşte de cea a îngerilor.

„Înţelege, dacă de la noi, cei împreună-robi, se bucură (= mucenicii) de o astfel de cinstire aici, de câtă îndrăzneală se vor bucura de la Stăpânul în acea zi înfricoşătoare, când au să strălucească mai luminos decât razele soarelui: căci atunci, zice, vor străluci drepţii ca soarele (Mt. 13, 43)" (Cateheza VII 3: SCh 50bis, pp. 230-231).

„Iar trupurile celor bineplăcuţi lui Dumnezeu se vor îmbrăca într-o astfel de slavă, care în nici un chip nu se poate vedea cu aceşti ochi" (Către o văduvă mai tânără: PG 48, 603. Vezi şi PG 50, 669)

„Mucenicii şi îngerii sunt împărţiţi numai cu numele, iar cu faptele sunt uniţi. Cerul îl locuiesc îngerii, dar şi mucenicii..." (Cuvânt de laudă la toţi Sfinţii 1: PG 40, 706-707).

Faptul de a fi bineplăcut lui Dumnezeu în urma muceniciei este unul atât de însemnat, încât Dumnezeu este înfăţişat de Hrisostom ca mergând împreună cu mucenicii, ca având chiar pe mucenici drept care - căruţe în care EL este purtat. Prezenţa şi lucrarea sfinţilor mucenici în lume înseamnă aşadar prezenţa şi lucrarea lui Dumnezeu Însuşi.

„Iar aici (= în biserica mucenicilor) nu o pereche de cai vezi, ci ale mucenicilor zeci de mii de care şi pe Dumnezeu stând în astfel de care... Că sufletele sfinţilor sunt care ale lui Dumnezeu...

pe acelea şade, în noi locuieşte..." (La mucenici şi despre străpungerea inimii 1: PG 50, 645).

Prezenţa şi lucrarea taumaturgică a lui Dumnezeu în lume prin sfinţi nu este o teorie sau o concepţie nefondată a lui Hrisostom, ori vreo tradiţie veche. Este vorba despre fapte, evenimente, despre care pot vorbi credincioşii din vremea lui, deoarece mulţi dintre ei – dacă nu toţi – au *„cercarea"*, *„experienţa"* personală a lucrărilor taumaturgice ale sfinţilor.

„Şi că nu sunt numai cuvinte (= cele pe care le grăim despre vindecări-minuni făcute de mucenici) cele spuse de noi, ci şi însăşi mărturiseşte cercarea lucrurilor, şi voi înşivă bine am văzut că spuneţi şi mărturisiţi" (Cateheza VII 8: SCh 50bis, p. 232).

5. Cununa muceniciei şi intenţia muceniciei

Când vorbeşte despre sfinţi Hrisostom nu face totdeauna deosebire între sfântul care s-a sfinţit prin jertfirea vieţii sale, adică pentru mucenicie, şi sfântul care s-a sfinţit prin viaţa cuvioasă sau prin slujirea sa în Biserică.

Şi aceasta deoarece îi socoteşte mucenici pe cei care mor pentru orice lucru din cele care plac lui Dumnezeu. Prin urmare, şi pe cei care se nevoiesc pentru desăvârşirea lor, care se consumă pentru mădularele Bisericii, care prin purtarea, opera şi învăţătura lor dau mărturie despre şi Îl mărturisesc pe Hristos.

„Căci n-ar trebui să fie mucenici numai aceia care, fiind târâţi în judecată şi poruncindu-li-se să jertfească şi neplecându-se, au pătimit ceea ce au pătimit. Ci şi aceia care au primit să pătimească ceva pentru orice lucru din cele plăcute lui Dumnezeu. Şi dacă ar cerceta cineva mai cu acrivie, aceştia sunt mai degrabă decât aceia" (Către cei ce s-au smintit 19: PG 52, 519)

„Aceasta (= răbdarea) este o cunună de mucenicie bine-împletită. Căci nu numai faptul de a ţi se porunci să jertfeşti şi a alege mai degrabă să mori te face mucenic, ci în mod vădit mucenicie este şi tot lucrul care poate să-ţi aducă moarte numai pentru că îl păzeşti" (Împotriva iudeilor VIII 7: PG 48, 939).

Extinde încă şi mai mult amploarea muceniciei. Adică socoteşte ca participare la cununa mucenicească şi atitudinea pe care o are înaintea unui mucenic acel creştin care se minunează de curajul, de răbdarea şi de mărturisirea de credinţă a mucenicilor. Această atitudine arată starea de pregătire a credinciosului sau măcar *intenţia (πρόθεση)* lui de a suferi şi el mucenicia dacă va fi nevoie.

„... Cei pregătiţi mai dinainte şi care au fost gata de aceasta (= de mucenicie), cu cununa muceniciei se vor îmbrăca..." (Către cei ce s-au smintit 19: PG 52, 519)

Este legitim ca un credincios să evite mucenicia, dar nu e legitim să nu o admire. Credinciosul nu este chemat să fie mucenic neapărat, dar este chemat să aibă întotdeauna *„voia/socotinţa" (γνώμη)*, dispoziţia mucenicului, şi atunci primeşte cunună de mucenic. Aceasta explică raţiunea pentru care sunt cinstiţi mulţi sfinţi, fără ca aceştia să fi suferit moarte mucenicească.

„Îţi stă în putere şi ţie, dacă vei voi, chiar fără a intra în arenă, să te faci părtaş cununilor ce-l aşteaptă pe acela: fiind de faţă, încurajând, sfătuind, îndemnând... când admiri pe acel bărbat (= pe mucenic), când faci şi tu ceva din cele pentru care acela a fost încununat, atunci adică te faci părtaş cu el de luptele şi cununile" (La II Tim., Omilia III 1-2: PG 62, 614-615).

„Şi nu vă minunaţi dacă... mucenic l-am numit pe sfântul

(=Eustatie)... am spus de multe ori către iubirea voastră că nu numai moartea face pe cineva mucenic, ci şi intenţia (πρόθεσις). Căci nu numai din trecerea [din strâmtoarea morţii la lărgime], ci şi din voia liberă (γνώμη) se împleteşte de multe ori cununa muceniciei" (La Sfântul Eustatie al Antiohiei 2: PG 50, 601).

Sfinţii în general şi mucenicii în particular constituie un pretext minunat pentru Hrisostom ca să arate teologic unitatea Bisericii triumfătoare cu cea luptătoare. El trăieşte şi înţelege Biserica ca pe un fapt unitar, ai cărei sfinţi alcătuiesc un tezaur. Astfel, deşi au murit, sfinţii participă la viaţa mai înaltă (PG 50, 529) şi alcătuiesc *„vistieria"* şi *„frumuseţea"* (τὸ κάλλος) întregii Biserici.

„De acest fel este vistieria Bisericii, având mărgăritare noi şi vechi, dar în toate [fiind] frumuseţea" (La mucenicii Iuventin şi Maximin: PG 50, 571-572).

După cum atunci când trăiau pe pământ erau parte şi mădulare ale comunităţii bisericeşti de aici, tot aşa şi după mucenicia lor ei rămân mădulare ale aceleaşi comunităţi, celei căreia îi aparţinem toţi. Această unitate duhovnicească explică motivaţia sfântă pentru care noi, cei care încă trăim aici, ne bucurăm pentru izbânzile mucenicilor, iar ei se roagă lui Dumnezeu pentru noi.

„Aceia s-au muncit şi noi ne bucurăm. S-au luptat aceia şi noi ne veselim. A lor este cununa, iar lauda este obştească; şi mai vârtos slava este a întregii Biserici... Că părţi şi mădulare ale noastre sunt mucenicii" (La Sfântul Romano, I 1: PG 50, 605)

Însă relaţia dintre credincioşii care trăiesc pe pământ şi credincioşii care trăiesc în ceruri nu este cumpănită şi

egală. Oricât s-ar bucura credinciosul pentru mucenic, oricât l-ar cinsti, nu îi sporeşte slava aceluia. Adică mucenicul nu are nevoie pentru sine însuşi de cinstea pe care i-o aduce credinciosul. Dimpotrivă, credinciosul are nevoie de mucenic, deoarece mucenicul poate şi chiar face bine credinciosului, pentru care se roagă lui Dumnezeu.

„Cel ce cinsteşte un mucenic, nu-l face mai strălucitor pe acela, ci însuşi îşi atrage de la acela binecuvântarea luminii" (La Sfântul Sfinţit Mucenic Foca 1: PG 50, 700).

Adică, la o ultimă analiză, tot ceea ce face şi cât face credinciosul pentru mucenic sunt chiar în folosul credinciosului, nu al mucenicului.

Sfântul în general şi mucenicul în particular slujeşte şi lucrează pentru credincioşii de pe pământ, datorită darului îndrăznelii pe care o are înaintea lui Dumnezeu, şi, bineînţeles, datorită iubirii pentru credincioşi care îl stăpâneşte. Sfinţii se roagă-solesc, iar urmările acestui fapt, lucrările dumnezeieşti, aduc binefaceri credincioşilor, care, prin lupta lor duhovnicească, trebuie însă să participe şi ei la lucrarea mijlocitoare a sfinţilor.

„Iubiţilor, să alergăm la solirile sfinţilor şi să-i rugăm să se roage pentru noi. Dar nu numai prin rugăciunile acelora să îndrăznim, ci şi noi înşine să ne rânduim cele ce se cuvin şi să căutăm să ne schimbăm în mai bine, ca să dăm loc rugăciunii făcute [de ei] pentru noi" (La Facere, Omilia XLIV 2: PG 54, 408).

„Pentru că rugăciunile sfinţilor au putere foarte mare, dar când şi noi ne pocăim şi devenim mai buni" (La Mat., Omilia V 3: PG 57, 59).

Puterea rugăciunilor de mijlocire ale sfinţilor nu numai că aduce binefaceri credincioşilor, ci ea intervine chiar suspendând şi schimbând până şi legile firii *(PG 54, 703).*

6. De ce se cinstesc moaştele Sfinţilor?

În vremea lui Hrisostom cinstirea sfinţilor şi mai ales a mucenicilor era o tradiţie. Manifestările de cinstire aveau drept centru mormântul mucenicului, *„racla" (θήκη)* în care erau ţinute moaştele sau părţi din moaştele mucenicului. Mormântul sau racla cu moaştele se aflau în Martirion, o clădire mică şi de obicei boltită, sau într-o biserică obişnuită. Sfintele moaşte ale sfinţilor sau mucenicilor sunt pline de har, adică în ele „s-a aşezat" şi „sălăşluit" „harul Duhului", har care, de acolo, lucrează binefaceri credincioşilor care vin şi se roagă *(PG 63, 469)*. Harul dumnezeiesc „ţâşneşte" (ἐκπηδᾷ), iese din moaşte şi face bine, la fel cum raza soarelui, de exemplu, când se arată risipeşte întunericul nopţii şi fiarele se îndepărtează *(PG 50, 663 şi PG 63, 470)*. Harul dumnezeiesc de acolo se face vindecător al bolilor trupeşti, după cum se face şi luminător al minţii credincioşilor *(Ibidem)*. Astfel, sfintele moaşte sunt asemenea unui izvor din care scoatem har dumnezeiesc, în funcţie însă şi de credinţa noastră. Rugându-ne lângă moaşte, aflăm vindecare de bolile trupeşti şi de patimile noastre sufleteşti.

„Căci pentru aceasta ne-a lăsat nouă Stăpânul cel bun trupurile lor (= ale mucenicilor), ca, venind lângă acestea şi îmbrăţişându-le din pornirea sufletului, preamare vindecare să luăm de aici şi a bolilor sufleteşti şi a celor trupeşti. Căci dacă vom veni cu credinţă, chiar dacă am avea o patimă sufletească sau trupească, primind tămăduire pe măsura [credinţei], aşa ne vom întoarce" (Cateheza VII 5: SCh 50bis, p. 231-232. Vezi şi p. 234. PG 50, 600-601).

„Raclele sfinţilor sunt pline de har duhovnicesc. Pentru aceasta ne-a şi lăsat Dumnezeu moaştele sfinţilor, voind să ne călăuzească

prin ei către aceeaşi râvnă şi să ne dăruiască liman sigur şi mângâiere nouă, celor pururea cuprinşi de rele" (La Ignatie: PG 50, 595).

Deoarece credincioşii mai puţin catehizaţi şi deloc sporiţi duhovniceşte se duceau des la mormintele mucenicilor, căutând mai ales vindecări de suferinţele trupeşti şi rezolvarea problemelor socio-economice, Hrisostom încearcă să stârnească interesul credincioşilor asupra folosului duhovnicesc pe care îl poate avea cineva în urma închinării şi cinstirii moaştelor mucenicilor. De aceea explică rolul lor didactic, încurajarea pe care o dau credincioşilor, străpungerea inimii pe care o provoacă în cei cucernici şi siguranţa pe care, prin exemplul lor, o însuflă creştinilor în legătură cu învierea şi bunătăţile duhovniceşti.

Dumnezeu s-a îngrijit ca să se păstreze moaştele pentru ca, în felul acesta, să acopere neajunsurile dascălilor. Moaştele, tăcând, învaţă prin evenimentele muceniciei, pentru care mucenicii Îi mulţumesc lui Dumnezeu neîncetat. Îndemnul şi învăţătura pe care le primesc credincioşii de acolo sunt mai puternice decât orice îndemn sau învăţătură. Când credinciosul se roagă la mormântul mucenicului, râvna lui pentru lupta duhovnicească se aprinde, el se *„galvanizează"* sufleteşte pentru a fi gata, de va fi nevoie, să sufere şi el mucenicia, doreşte mai puternic slava şi fericirea pentru care şi-a dat viaţa mucenicul.

„Plinind Dumnezeu lipsa celor ce învaţă prin belşugul de mucenici, a rânduit să se pună în mormânt mai mulţi mucenici decât dascăli. Aceia (= credincioşii) nu aud neîncetat limba învăţătorilor, dar [aud] glasul mucenicilor care le grăieşte din mormânt şi care are şi mai mare putere... (= mucenicul) dăruind cercarea cea prin lucruri, care e mai puternică decât tot îndemnul şi sfatul...

Pentru aceea ne-a lăsat nouă trupurile lor (= ale mucenicilor)... pentru tine şi pentru folosul tău, ca şi tu având în minte nevoinţa aceluia să te scoli şi să mergi pe acelaşi drum... Raclele mucenicilor nu sunt altceva decât limanuri sigure şi izvoare de ape duhovniceşti şi vistierii cu averi necheltuite... Să ne atingem aşadar de raclele acelora cu credinţă, să ne aprindem cugetul, să pornim plânsetele... Şi-au vărsat mucenicii sângele, să-ţi verse şi ţie ochii lacrimi; că şi lacrimile pot stinge vâlvătaia păcatelor" (La mucenici şi despre străpungerea inimii 1-3: PG 50, 647-649).

7. Cinstirea mucenicului – neîncetata urmare a muceniciei

Mulţi creştini antiohieni se duceau la praznicele mari anuale ale mucenicilor din obişnuinţă, fără să aibă şi o participare duhovnicească. Faptul acesta este pentru Hrisostom un motiv pentru a adânci înţelesul cinstirii aduse mucenicului şi pentru a explica că adevărata cinstire adusă mucenicului constă în încercarea de a-l urma.

„Căci cinstirea mucenicului înseamnă urmarea mucenicului." (La mucenici: PG 50, 663).

Câtă vreme credincioşii se luptă conştient să urmeze cât mai mult mucenicilor, ei fac în mod autentic prăznuirea lor (*Ibidem*). Acelaşi lucru este valabil şi pentru lauda adusă mucenicilor. Cineva îl laudă pe mucenici numai dacă încearcă să îi urmeze.

„Ne-a chemat împreună şi pe noi la acest sfânt praznic şi sărbătoare fericitul (= mucenic) Varlaam, nu ca să-l lăudăm pe el, ci să râvnim să-l ajungem [în faptă]; nu ca să ne facem ascultători ai laudelor, ci ca să ne facem următori ai izbânzilor lui. Aşa că, de voieşte cineva să-l laude pe mucenic, atunci să urmeze

mucenicului" (La Sfântul Varlaam 1: PG 50, 675).

Hrisostom înţelege reticenţa ascultătorilor săi faţă de cele pe care le spune în legătură cu urmarea mucenicului. Şi se grăbeşte să explice că, în acea vreme în care el grăieşte *Omilia* sa la mucenicului Varlaam, nu mai existau prigoane precum cele din vechime şi creştinii nu erau obligaţi să urmeze mucenicilor jertfindu-şi viaţa. Ci, deşi atunci nu era *„vreme"* de prigoană, era totuşi *„vreme de mucenicie"* şi *„de cununi"*, fiindcă războiul şi ispitele diavolilor continuă întotdeauna şi, mai mult decât atât, sunt mai dure decât ispitele tiranilor prigonitori. Din acest motiv şi cel cu adevărat credincios trăieşte în toate epocile climatul prigoanelor şi al mucenicici. Astfel Hrisostom extinde sensul mucenicici şi la lupta duhovnicească a credinciosului, luptă care trebuie să fie „neîncetată".

„Şi cum este cu putinţă, zice, să urmezi pe mucenici acum? Că nu este nicidecum vreme de prigoană. Ştiu şi eu acest lucru. Nu este vreme de prigoană, dar este vreme de mucenicie. Nu este vreme de astfel de lupte [muceniceşti], dar vremea cununilor este. Nu oamenii prigonesc, ci demonii prigonesc. Nu tiranul aduce strâmtorare, ci strâmtorare aduce diavolul cel mai cumplit decât toţi tiranii... Foc este dorinţa firii, foc nestins şi neîntrerupt... niciodată nu se opresc armele în acest război... neîntreruptă este lupta, pentru ca şi cununa [să fie] strălucitoare..." (La Sfântul Varlaam 1: PG 50, 677).

Capitolul al Unsprezecelea

UNITATEA BISERICII, APOSTOLII ŞI PETRU

1. Unitatea este în pericol

De vreme ce Biserica este trupului lui Hristos, având ca scop mântuirea oamenilor, ea nu este în pericol să dispară, să se scufunde *(PG 52, 429)*, să se piardă. Căpetenii religioase, spune Sfântul Ioan Hrisostom, în alte vremuri şi acum, factori ai puterii lumeşti, eretici şi demonii înşişi *„au războit Biserica"*, care nu numai că nu a fost biruită, ci *„s-a înălţat mai presus de ceruri" (PG 52, 397-8).*

În ciuda acestui fapt unitatea ei este în pericol neîncetat, deşi realitatea Trupului lui Hristos, adică Biserica, înseamnă şi este o unitate adevărată,

„... Biserică a lui Dumnezeu o numeşte (= Pavel), arătând că trebuie a se uni cu aceasta. Căci dacă este a lui Dumnezeu, ea este unită şi este una, nu numai în Corint, ci şi în toată lumea. Căci numele de Biserică nu este de dezbinare, ci este nume de unire şi de înţelegere... Iar dacă locul desparte (= pe credincioşi), totuşi Domnul, fiind obştesc, al tuturor, îi uneşte pe aceştia la un loc " (La I Cor., Omilia I 1: PG 61, 13),

care se realizează prin participarea tuturor la Dumnezeiasca Euharistie, adică în faptul că, împărtăşindu-se de aceeaşi *„pâine"*, *„ne unim"* toţi într-un singur trup, trupul lui Hristos *(PG 61, 200).* Deşi trebuie ca toţi membrii Bisericilor locale – din Indii, de

ex., până la Roma *(PG 59, 361-2)* – să se simtă *„un trup şi [un] duh"* şi că au aceeaşi credinţă, adesea apar dezbinări şi credinţe greşite, care sparg unitatea adevărată. Harul dumnezeiesc se arată numai atunci când şi acolo unde toţi se sprijină pe aceeaşi *„temelie"*, pe aceeaşi credinţă *(PG 61, 72)*, atunci când *„ne vom arăta toţi având o singură credinţă" (PG 62, 83).*

Experienţa lui Hrisostom căpătată în urma schismelor şi părerilor greşite, a *„cacodoxiilor"*, era atât de amară încât ajunge să afirme că dezbinarea Bisericii este un păcat atât de mare, că nici *„sângele muceniciei"* nu-l poate şterge *(PG 62, 85).*

2. Mărturisirea de credinţă a lui Petru ca fundament al Bisericii şi al unităţii

Din aceste remarce ale lui Hrisostom se poate pricepe foarte uşor modul în care acest om sfânt înţelege cuvintele Domnului adresate Apostolului Petru, care a mărturisit spontan şi s-a pocăit foarte repede de lepădarea de Domnul:

„... Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea... îţi voi da ţie cheile împărăţiei ... (Mt. 16, 18) şi „Simone al lui Iona, mă iubeşti tu mai mult decât aceştia? A zis Lui: Da, Doamne, Tu ştii că te iubesc. A zis (= Domnul) lui (= lui Petru): paşte mieluşeii Mei..." (In. 21, 15 şi 16-17).

Domnul, adresându-se lui Petru, a zis că va zidi Biserica *„pe această piatră"*, atunci când Petru a mărturisit că Hristos este *„Fiul lui Dumnezeu Celui viu" (Mt. 16, 16).* Hrisostom stăruie asupra acestui fapt şi repetă deseori că zidirea-aşezarea pe temelii a Bisericii se face pe mărturisirea credinţei drepte, *„această piatră"* care asigură unitatea, credinţă care, în cazul de faţă, este exprimată prin Petru.

„Căci Cel ce a zidit Biserica pe mărturia lui (= a lui Petru) şi aşa a întărit-o încât să nu fie biruită de mii şi mii de primejdii şi de morţi, El, care i-a dat lui (= lui Petru) cheile împărăţiei cerurilor şi l-a făcut domn peste o atât de mare putere..." (La Mat., Omilia LXXXII 3: PG 58, 741).

„... Iar Biserica a zis că o va zidi pe mărturisirea aceluia..." (La Ioan, Omilia XXI 1: PG 59, 128).

Nu Petru este temelia pe care se sprijină şi se zideşte Biserica, temelie este credinţa dreaptă şi însuşirea ei, mărturisirea. Cu alte cuvinte, nu Petru devine temelie datorită mărturisirii lui, ci temelie este chiar mărturisirea.

„Spunând lui Petru: „fericit eşti, Simone, fiul lui Iona" şi făgăduind a aşeza temelia Bisericii pe mărturisirea făcută de el..." (La Gal., Omilia I 1: PG 61, 611).

După Sfântul Ioan Hrisostom, Domnul cunoştea caracterul năvalnic al lui Petru şi lepădarea care va urma. De aceea întăreşte prin această făgăduinţă *„cugetarea"* lui (*φρόνημα*) şi îl pune păstor, ca să ştie toţi câţi vor afla de lepădarea lui şi poate se vor îndoi pe viitor de autenticitatea apostoliei sale. În plus, prin aceste cuvinte Domnul îl *„ridică"* pe Petru la o *„înţelegere mai înaltă"*, descoperindu-i faptul că este Fiul lui Dumnezeu.

„... Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea; adică pe credinţa mărturisirii. Prin aceste cuvinte Hristos arată că mulţi au să creadă; îi înalţă gândirea lui Petru şi-l face păstor... Ai văzut cum Însuşi (= Hristos) îl ridică pe Petru la o înţelegere înaltă despre El şi pe Sine Însuşi Se descoperă şi arată că este Fiu al lui Dumnezeu prin aceste două făgăduinţe" (La Mat., Omilia LIV 2: PG 58, 534).

3. „Gura" Apostolilor – superioritatea lui Petru

Sfântul Ioan Hrisostom, deşi trăia şi activa în Antiohia, ai cărei episcopi protectori, Meletie (360-381) şi Flavian (381-403) nu erau recunoscuţi de Biserica Romei, nu avea nici o problemă în a vorbi despre o superioritate a lui Petru înaintea celorlalţi Apostoli şi a lui Pavel. În stările duhovniceşti socoteşte că nu există egalitate, în înţelesul restrâns al cuvântului. De aceea, nici în Împărăţia Cerurilor nu vor fi toţi egali, după cum nu erau egali cei 12 Apostoli, între care Domnul i-a deosebit pe Petru, pe Iacov şi pe Ioan. Şi între cei trei, iarăşi, îl deosebeşte *(προτίθησι – îl scoate în faţă)* pe Petru. Această deosebire are însă o oarecare originalitate, care nu elimină egalitatea Apostolilor, pe care Hrisostom o accentuează adesea. La fel, această egalitate, de exemplu, nu elimină dragostea mai mare a Domnului faţă de Ioan sau orice altă superioritate a cuiva într-o anumită privinţă.

„... nici în Împărăţie cinstea nu este deopotrivă, nici între ucenici nu este deopotrivă, ci cei trei au întâietate faţă de ceilalţi; şi chiar şi între aceştia trei este iarăşi mare deosebire. Că mare este la Dumnezeu scumpătatea cu care ia aminte la lucruri (ἀκρίβεια) şi până la cele mai de pe urmă... chiar dacă toţi erau apostoli şi toţi vor şedea pe douăsprezece tronuri... totuşi, numai pe cei trei îi lua cu Sine... Şi pe Petru îl pune înaintea celorlalţi, zicând: „Mă iubeşti tu mai mult decât aceştia?" Iar Ioan mai mult decât ceilalţi era iubit. Căci şi cercetarea tuturor este amănunţită (ἀκριβής), chiar dacă îl întreci pe aproapele cu puţin, ori cu foarte puţin, ori cu oricât, Dumnezeu nu va trece cu vederea nici aceasta" (La Rom., Omilia XXXI 4: PG 60, 672).

Atunci când Hrisostom încearcă să consolideze superioritatea lui Petru, el rămâne la fenomene exterioare. Accentuează elemente neteologice, care însă îl arată pe Petru *„culme" (κορυφη), „corifeu" (κορυφαὶο – cel dintâi ai corului, căpetenia)* sau *„ales" (ἐγκριτο)* între Apostoli, *„păzitor"* al lumii întregi şi *„temelie"* a Bisericii. Adaugă însă emfatic că unul din motivele pentru care l-a caracterizat aşa se datorează intenţiei Domnului de a-i arăta lui Petru că i-a iertat lepădarea de El.

„Deci Petru, cel dintâi al corului, gura tuturor apostolilor, păzitorul a toată lumea, temelia Bisericii... " (La „Şi aceasta să ştiţi" 4: PG 56, 275).

„A zis (= Domnul) lui (= Petru): Paşte oile Mele. Şi de ce oare, lăsându-i la o parte pe ceilalţi, vorbeşte cu el despre acestea? El era ales între apostoli, gură a ucenicilor şi căpetenie al cetei. Pentru aceasta şi Pavel s-a suit atunci ca să-l cerceteze pe el mai degrabă decât pe ceilalţi. Dar şi arătându-i că trebuie să îndrăznească de acum, că, iertându-i-se lepădarea, i se încredinţează apărarea fraţilor" (La Ioan, Omilia LXXXVIII 1: PG 59, 478).

Iar elementele exterioare ale superiorităţii despre care am vorbit sunt faptul că Petru, cu firea lui năvalnică, se grăbeşte *(προπηδᾷ)* totdeauna să răspundă, să mărturisească, să vestească primul. Şi astfel el se face *„gura"* Apostolilor. Credinţa, socotinţa (*„ἡ φωνή – glasul"*) era comună tuturor Apostolilor. Acesta însă s-a grăbit cu îndrăzneală *(„παῤῥησία")* să vorbească la Cincizecime. Deşi este întotdeauna – la evenimentele iniţiale din Ierusalim după Cincizecime – *„împreună cu cei unsprezece"*, atunci când Apostolii sunt întrebaţi, el *„sare şi o ia înaintea"* tuturor şi răspunde pentru toţi.

„Stând Petru cu cei unsprezece (FA 2, 14)... El înfăţişa glasul[40] *obştesc, zice, şi tuturor era gură. Şi erau de faţă cei unsprezece, dând mărturie de cele grăite. „A ridicat glasul său" (FA 2, 14), zice; adică a grăit cu multă îndrăzneală" (La Fapte, Omilia IV 1: PG 60, 46).*

„...toţi au fost întrebaţi, dar numai el (= Petru) răspunde. Şi când întreabă ce părere are poporul, toţi au răspuns la întrebare; când [i-a întrebat] despre [părerea] lor, Petru sare şi o ia înainte" (La Mat., Omilia LIV 1: PG 58, 533).

4. Apostolii sunt toţi de „aceeaşi vrednicie" şi „de-o-cinste" între ei

Superioritatea declarată a lui Petru capătă la Hrisostom alte dimensiuni prin observaţiile sale foarte clare în legătură cu egalitatea şi faptul de a fi de aceeaşi cinste cei doisprezece Apostoli şi Pavel. Desigur, îşi nuanţează cuvântul, ca să nu fie înţeles greşit, că Pavel a fost *„de aceeaşi cinste"* nu numai cu ceilalţi doi *„preferaţi"* (*προκρίτους*), Iacov şi Ioan, ci şi cu *„corifeul"* Petru. Prin urmare, Sfântul Ioan Hrisostom nu leagă superioritatea lui Petru de un adânc teologic, ci de caracterul său năvalnic şi de nevoia de a fi repus în vrednicia de apostol de către Domnul.

„... le arată (= Pavel) lor că este de aceeaşi cinste; şi nu se compară pe sine cu ceilalţi (= Ioan şi Iacov), ci cu corifeul, arătând că de aceeaşi vrednicie se bucurau fiecare" (La Gal., Omilia II 3: PG 61, 638).

Hrisostom face deosebire între *„deocinstirea"* Apostolilor ca Apostoli şi poziţia sau *„cinstea" (PG 60, 672)* pe care o au

[40] Mărturisirea, părerea despre ceea ce se întâmpla (n. tr.).

fiecare în Duhul Domnului şi în Împărăţia Cerurilor. Acolo fiecare are propria lui *„cinste"*. Priveşte timpul activării lor pe pământ. O dovadă este comportamentul lui Pavel faţă de Petru. Cel dintâi, după extraordinarele reuşite din cei trei ani de misiune la neamuri, merge să îl viziteze pe Petru la Ierusalim, *„ca la unul mai mare şi mai bătrân"*. Cuvintele lui Hrisostom despre această vizită sunt de o importanţă colosală. El explică nu numai că Pavel nu a fost mai prejos decât Petru, ci că era cel puţin *„egal în cinste"*. Pavel nu s-a dus pentru a învăţa sau pentru a fi corectat în vreun lucru de Petru, pe care, de altfel, în altă situaţie l-a şi mustrat. S-a dus *„numai pentru aceasta"*: din *„preamare prietenie şi dragoste"* faţă de Petru, pe care, pe deasupra, voia să-l cinstească prin venirea sa la el şi să-i arate că îl consideră *„mai mare şi mai bătrân"*. În fine, vizita lui Pavel după atâtea *„reuşite"* la *„egalul"* său *„în cinste"*, la Petru, de la care nu aştepta vreo învăţătură sau corectură, se datorează cugetării sale smerite şi nevoii de a povesti tot ce a realizat în călătoria sa.

„Ce-ar putea fi mai smerit-cugetător decât un astfel de suflet? După atâtea izbânzi, netrebuindu-i nimic de la Petru, nici glasul aceluia, ci egal în cinste fiind cu el (că nimic în plus nu voi mai zice), merge totuşi la cel mai mare şi mai bătrân; iar singura pricină a călătoriei sale acolo a fost ca să-l cerceteze pe Petru. Ai văzut cum le dă acelora cinstea cuvenită şi nu numai că nu se socoteşte pe sine mai bun, dar nici măcar egal cu aceia?.. Iar atunci, fericitul acela, nu ca unul care are de învăţat ceva de la el, nici spre a primi vreo îndreptare, ci numai pentru aceasta, ca să-l vadă pe acela (= pe Petru) şi să-l cinstească prin venirea sa... A bate atâta drum pentru el (= pentru Petru), era [semnul] unei mari

cinstiri; iar a sta (= în Ierusalim) atâtea zile, [era semn] al prieteniei şi al celei mai tari iubiri" (La Gal., Omilia I 11: PG 61, 631-2).

Încă o adâncire în gândirea teologică a lui Hrisostom şi vom înţelege mai exact sensul făgăduinţei făcute de Domnul lui Petru, anume că îi va da *„cheile Împărăţiei" (Mat. 16, 18).* Astfel avem părerea lui Hrisostom despre egalitatea în cinste a Apostolilor şi în Împărăţia Cerurilor, nu numai în vremea activării lor pe pământ.

Mai trebuie adăugat că pentru Hrisostom privilegiul lui Petru – presupus de înmânarea *„cheilor"* Împărăţiei – este nu numai şi al lui Pavel, ci şi al tuturor celor care *„au iubit"* pe pământ pe Domnul şi lucrarea Lui. Mai exact, Hrisostom gândeşte că înmânarea cheilor împărăţiei către Petru se identifică *(= „arătând vădit acest lucru, zicea")* cu *„cununa dreptăţii"* pe care i-o va *„răsplăti Domnul"* lui Pavel. Prin urmare, Petru, prin imaginea *„cheilor",* nu a primit vreun privilegiu absolut, ca o cinste şi autoritate, de vreme ce în acest context Hrisostom arată că nimeni nu poate sta *„primul",* înaintea lui Pavel. Deci foarte corect şi în multe rânduri explică Hrisostom că făgăduinţele Domnului făcute lui Petru urmăreau reaşezarea lui în demnitatea de apostol, lucru de care trebuie să fie siguri şi viitorii credincioşi.

„Fiindcă şi lui Petru aşa îi zice: „Eu îţi voi da cheile Împărăţiei cerurilor". Dar şi Pavel, arătând lămurit acest lucru, zicea: „De acum mi s-a gătit cununa dreptăţii, pe care mi-o va răsplăti mie în ziua aceea Domnul, Dreptul Judecător; şi nu numai mie, ci şi tuturor celor ce au iubit arătarea Lui" (II Tim. 4, 8). Iar arătarea lui Hristos a fost. Iar că nimeni nu va sta primul înaintea lui Pavel este un lucru vădit tuturor" (La Mat., Omilia LXV 3: PG 58, 621)

Din toate cele de mai sus este limpede că unitatea Bisericii depinde de faptul că Apostolii sunt toți mădulare ale trupului Domnului, au cap pe Domnul Însuşi şi sunt între ei *„deocinste"* (*ὁμότιμοι*) şi *„egali în cinste"* (*ἰσότιμοι*). De aceea Pavel poate, de altfel, să-l mustre pe Petru şi de aceea Petru nu a socotit necesar să-şi impună cu autoritate părerile la Sinodul apostolic, unde i s-a explicat că a greşit. În plus, nu este întâmplător că Hrisostom, care cu atât de multe ocazii accentuează superioritatea (datorată năvălniciei şi spontaneităţii lui) exterioară a lui Petru, nu foloseşte în privinţa lui termenul *„primat, întâietate"* (*πρωτεῖο*) şi, evident, nici nu i-l atribuie. Nu spune şi nu scrie că *„corifeul cetei"* Apostolilor avea un primat, cu toate că avea cunoştinţă despre acest termen şi îl foloseşte pentru diaconul Ştefan, întâiul-mucenic, care, datorită sporitei sale disponibilităţi duhovniceşti, a fost *„preferat, ales"* (*πρόκριτος*) şi i s-a dat mai mult har, chiar dacă *„hirotonia"* celor şapte diaconi a fost *„obştească"*.

Între cei şapte diaconi, Ştefan a fost *„ales şi a avut întâietatea. Căci chiar dacă hirotonia a fost obştească, totuşi acesta şi-a atras mai mult har" (La Fapte, Omilia XV 1: PG 60, 119).*

5. Apostolii nu au avut un tron (episcopal) local anume. Erau răspunzători pentru întreaga lume.

În problema răspunderii Apostolilor – bineînţeles, şi a lui Petru – Hrisostom operează o importantă adâncire, care este în conformitate cu întregul parcurs al Bisericii. Apostolii *„au fost hirotoniţi"* *„căpetenii"* nu ale unui loc, ale unei cetăţi sau ale unui neam, ci ale *„lumii întregi"*. Din acest motiv toţi împreună, *de obşte*, au responsabilitatea întregii

lumi. Deci niciunul dintre ei nu este episcop exclusiv al Antiohiei, al Corintului, al Efesului sau al Romei. Nici o cetate nu poate revendica aşa ceva. Deci ceea ce a fost Petru pentru Antiohia, a cărei Biserică, desigur, a întemeiat-o, este şi pentru Corint sau pentru Roma, unde, după Hrisostom, s-a dus numai ca să-i întărească pe credincioşi în acea lume extrem de păgână *(PG 50, 593)*. Acelaşi lucru este valabil şi pentru Pavel şi pentru cei unsprezece Apostoli.

„Căci Apostolii sunt căpetenii hirotonite de Dumnezeu. Căpetenii care nu neamuri şi care au primit cetăţi diferite, ci cărora li s-a încredinţat la toţi, de obşte, lumea întreagă" (Că folositoare este citirea Scripturilor III 4: PG 51, 93).

Şi devine şi mai limpede referitor la faptul că Apostolii nu sunt legaţi exclusiv de vreun scaun (episcopal) local. Când comentează în capitolul 21 al Evangheliei lui Ioan despre viitoarea moarte mucenicească a lui Petru şi despre faptul că Domnul Se purta *„cu mare apropiere"* faţă de el, Hrisostom se întreabă: de ce oare, de vreme ce Domnul îl iubea şi îl cinstea atât de mult pe Petru, de ce dar Iacov (fratele Domnului), nu Petru, *„a luat"* tronul [episcopal] de Ierusalim? Răspunsul este mai mult decât clar pentru tema mai generală. Domnul nu *„l-a hirotonit"* pe Petru episcop pentru un anume scaun, ci l-a hirotonit *„învăţător al lumii întregi"*, ca şi pe ceilalţi Apostoli.

„... Iar dacă ar zice cineva: Cum dar a primit Iacov tronul de Ierusalim? Aceluia îi vom spune că pe acesta (= pe Petru) nu pentru un tron, ci pentru lumea întreagă l-a hirotonit învăţător" (La Ioan, Omilia LXXXVIII 1: PG 59, 480).

Prin urmare, Petru şi ceilalţi Apostoli nu au avut un tron anume. Douăsprezece tronuri vor avea numai în Împărăţia cerurilor. În cadrul acestei considerări teologice a lucrării şi răspunderii Apostolilor se înţeleg cel mai bine cele spuse tot emfatic despre Petru, când este accentuată *„îndrăzneala"* pe care a reaflat-o Petru după *„lepădare"*. În ciuda lepădării sale, prin cuvintele Domnului *„Paşte mieluşeii"*, i s-a dat privilegiul apostolic de a *„apăra"*, de a-i păstori pe fraţi, adică pe credincioşii creştini. *„Fraţii"* pe care Domnul îi încredinţează lui Petru nu sunt Apostolii, astfel încât să presupunem că Domnul i-a dat un primat al autorităţii. Termenii *„înainte-şederea/protejarea/ocrotirea" (προστασία)* sau *„purtarea de grijă/tutela" (ἐπιτροπη)* şi, de aici, *„purtarea de grijă/autoritatea peste cineva" (ἐπιστασια)* sunt interşanjabili şi se referă la credincioşi în general, la *„turme" (ποιμνια) (PG 48, 631).*

„Căci celui (=lui Petru) ce nu îndrăznea atunci să întrebe ... acestuia i s-a şi încredinţat a şedea în fruntea (προστασία) fraţilor... Deci (= Domnul) lucruri mari i-a prezis şi lumea întreagă i-a dat-o pe mână şi despre mucenicie a vorbit de mai înainte..." (La Ioan, Omilia LXXXVIII 2: PG 59, 480).

În acelaşi context, prin forma verbală la plural, Hrisostom arată că toţi Apostolii aveau să preia răspunderea pentru lumea întreagă *(„urma ca să primească purtarea de grijă (ἐπιτροπή) a lumii întregi", Idem).* Petru este şi el unul dintre cei care au primit această răspundere. În alt loc Hrisostom este mai clar în legătură cu faptul că Domnul a încredinţat lumea tuturor Apostolilor.

„Aşa şi Mântuitorul, având să-i aşeze pe ei (=pe Apostoli) căpetenii ale lumii, le dă şi puterea de a osândi şi de a ierta..." (La Ioan, Omilia LXXXVIII 2: PG 59, 480).

O nouă adâncire a lui Hrisostom exclude radical aşa-zisa răspundere privilegiată a lui Petru pentru Biserică, adică faptul că numai el are această răspundere (deci şi autoritatea corespunzătoare) pentru Biserica a toată lumea. Şi aceasta deoarece nu numai o singură dată spune că Domnul i-a lăsat pe iudei în responsabilitatea lui Petru şi neamurile în responsabilitatea lui Pavel. *„Diferenţa"* între aceste două părţi, pe care le şi caracterizează drept *„tabere de război" (στρατόπεδα)*, este mare, dar importanţă are faptul că *„unul este Împăratul"*, Domnul (de ex.: *PG 51, 379)*.

De vreme ce în gândirea lui Hrisostom Apostolii nu au avut un tron episcopal exclusiv, nu se înţelege, desigur, nici transmiterea ca moştenirea a darurilor sau a unor posibile privilegii ale unui Apostol către viitorii episcopi ai cetăţii în care s-a întâmplat să activeze acest Apostol. Acest lucru este valabil şi pentru episcopii Romei, unde au activat şi au murit muceniceşte Petru şi Pavel, fără ca ei să şi fie întemeietori ai Bisericii romane.

Un pasaj din Cuvântul II 1 *Despre Preoţie* a fost socotit ca un argument pentru părerea romano-catolicilor despre faptul că Petru va fi avut succesori locali concreţi:

„... pentru ce (= Domnul) şi sângele şi L-a vărsat? Ca să dobândească oile pe care le-a încredinţat lui Petru şi celor de după el (τοῖς μετ' ἐκείνον)" (PG 48, 632).

Această formulare a prepoziţiei *μετά* cu acuzativul nu este deloc obligatoriu să îi arate pe episcopii Romei. În acord cu toate cele de mai sus, ea îi presupune pe toţi păstorii cărora Domnul le va încredinţa credincioşii la fel cum i-a încredinţat nu numai lui Petru, ci şi tuturor Apostolilor.

Referitor la pasaj, s-a propus ca o grafie mai corectă *celor dimpreună cu el (τοῖς μετ' ἐκείνου*[41]*)*.

6. Corespondenţa lui Hrisostom cu Inochentie al Romei şi cu alţi episcopi apuseni

Când Hrisostom a fost condamnat definitiv şi exilat (în 404), a urmat o tulburare generală în Biserică, cu detronări de episcopi şi prigoniri ale clericilor. Înainte de toate, condamnarea lui Hrisostom răsturna ordinea canonică a Bisericii, fiindcă Teofil al Alexandriei a intervenit necanonic în treburile altei Biserici locale, cea a Constantinopolului. Evenimentele, pentru că erau de însemnătate generală *(„că şi pentru aproape întreaga lume ne stă înainte această luptă a noastră": Către Inochentie II: PG 52, 536)*, îl obligau pe Hrisostom să se adreseze episcopilor apuseni în frunte cu Inochentie al Romei. Ceilalţi episcopi apuseni care au primit acelaşi text erau, fireşte, cei care cel puţin atunci aveau un rol hotărâtor în treburile Bisericii. Printre aceştia erau Venerie al Milanului şi Hromatie al Ahileei. Aceeaşi tactică o aplicase cu aproape trei decenii în urmă şi Sfântul Vasile cel Mare, care nu se adresase numai lui Damasus al Romei, ci şi altor episcopi apuseni puternici. Aici este vorba despre două *Epistole* ale Sfântului Ioan, una la începutul exilului său şi alta, mai scurtă, cu puţine luni înainte de moartea sa († 14.09.407).

---

[41] Diferenţa între cele două formulări o constituie ultima literă din terminaţia pronumelui, care face ca pronumele respectiv să fie în Ac sau Genitiv. În limba greacă prepoziţiile se pot forma cu unul sau mai multe cazuri şi, în funcţie de cazul în care este aşezat pronumele, sensul prepoziţiei poate diferi (n. tr.).

Inochentie a răspuns cu o scrisoare către Hrisostom şi una către clerul din Constantinopol.

Hrisostom înştiinţează iniţial despre cele întâmplate în defavoarea lui şi a episcopilor care îl susţineau şi îl roagă pe episcopul Romei şi pe ceilalţi episcopi să arate *„sârguinţă" (σπουδή)* ca să nu se întărească cele întâmplate în defavoarea sa, deoarece altfel întreaga Biserică *(„cea de sub soare")* se va afla în *„confuzie"*. Confuzia se datorează intervenţiei anticanonice *(„παρανομίαν"- încălcare a legii)* a lui Teofil al Alexandriei într-o altă Biserică locală. Cu alte cuvinte Hrisostom îl ruga să condamne intervenţia distrugătoare într-o altă Biserică locală.

„...arătaţi bărbăţia şi sârguinţa cuvenite vouă, astfel încât să opriţi o atât de mare încălcare a legii care a intrat în Biserici. ...Căci de va fi să domnească acest obicei şi să fie îngăduit celor ce doresc să se bage în eparhii străine atât de îndepărtate între ele şi să-i dea afară pe cei pe care ar vrea cineva [de acolo să-i îndepărteze] şi să facă după propria putere cele ce ar voi, să ştiţi că toate se vor duce de râpă şi un război ascuns, fără de veste, va cuprinde întreaga lume, toţi atacând pe toţi şi fiind atacaţi de toţi... Deci, pentru ca o atât de mare confuzie să nu cuprindă toată lumea cea de sub soare, aţi fost rugaţi să scrieţi despre cele întâmplate astfel, în chip nelegiuit, pe când noi lipseam... ca să nu aibă nici o tărie"[42] *(Către Inochentie I 4: PG 52, 534).*

Întregul text al *Epistolei* şi mai ales pasajul de mai sus este foarte grăitor în privinţa părerilor lui Hrisostom. În paragrafele anterioare Sfântul Ioan îi înfăţişase pe Apostoli drept

---

[42] Epistola poate fi citită în întregime în *MO 1987-1989, pp. 70-74* în traducerea părintelui D. Fecioru (n.tr).

„căpetenii" (ἄρχοντας) şi *„ocrotitori/protectori" (προστάτας)* ai întregii lumi şi ca pe unii care nu au avut un *„tron"* episcopal exclusiv. Acum, când episcopii au fiecare un tron episcopal exclusiv şi delimitat, în Biserica din întreaga lume s-au creat deja zone mai generale de responsabilitate, circumscripţii mitropolitane şi apoi patriarhale. Prin ultimul său text Hrisostom învaţă că este interzis ca fiecare mitropolit sau patriarh să depăşească aceste circumscripţii (*hotare-ὅρια*). Atunci, ce fel de intervenţie aştepta? El cere părerea lor unitară *(„ἐμμέλειαν" - potrivirea)*[43], grija şi *„râvna"* pentru convocarea Sinodului şi, desigur, a celui ecumenic, cum corect a înţeles Inochentie, care a încercat din răsputeri să convoace un astfel de Sinod, fără să reuşească însă. *Epistola* lui Inochentie către clerul din Constantinopol exprimă într-un mod minunat cugetul Bisericii în ceea ce priveşte rolul Romei şi aşa-zisa autoritate universală a ei. Se arată acolo că referitor la intervenţia anticanonică a lui Teofil al Alexandriei şi la condamnarea lui Hrisostom, trebuie să fie valabile canoanele Sinodului I ecumenic despre intervenţia într-o altă jurisdicţie. Din acest motiv nici nu este justificat ca el să intervină autoritar. Modul abordării problemei demonstrează, în mod corect, că el presupune un Sinod, singurul care pare autoritatea generală.

„Căci, în ceea ce priveşte păzirea canoanelor, noi scriem că trebuie să urmăm acestora, celor care sunt hotărâte la Niceea, singurele cărora Biserica sobornicească este datoare să le urmeze... Dar ce este de făcut acum, în prezent, împotriva unora ca aceştia

---

[43] cântare sau vorbire în armonie, muzică şi dans deopotrivă, adică o potrivire a discursului cu faptele (n. tr.).

(= a celor care calcă canoanele)? Este necesară o hotărâre de Sinod, despre care noi de mult am zis că trebuie să se adune, căci singur este cel care poate să oprească mişcările unor astfel de furtuni... ...Fiindcă şi noi înşine ne gândim mult în ce fel Sinodul ecumenic ar putea fi adunat, ca prin voia lui Dumnezeu, să înceteze mişcările pricinuitoare de tulburare" (Inochentie, Către clerul din Constantinopol: PG 52, 538).

Ajutorul celor cuprinşi de furtună se va da numai printr-un Sinod. Inochentie însuşi nu se simte deţinătorul unei puteri mai mari, astfel încât să încerce fie şi rezolvarea problemei. Singurul lucru pe care-l poate face, până la convocarea Sinodului, este să îi mângâie şi să îi sfătuiască la răbdare (*Ibidem*).

Acţiunea lui Hrisostom de a se adresa episcopilor puternici ai Apusului şi de a cere cercetarea de către un Sinod a crizei bisericeşti deja generalizate a fost foarte corectă şi canonică. El ştia şi presupunea că episcopul Romei, dincolo de prestigiul pe care i-l conferea Biserica sa *„mai întâi aşezată în [rânduiala] dragostei" (προκαθήμενη τῆς ἀγάπης)* şi apostolică şi din capitală, nu are altă putere de a interveni. De aceea cere convocarea Sinodului şi de aceea, în paralel, se adresează şi celorlalţi episcopi apuseni. De asemenea, şi Inochentie în această privinţă s-a dovedit un purtător al Tradiţiei autentice, nevoind să intervină într-o criză a unei jurisdicţii bisericeşti străine, pe care credea că numai un Sinod este îndreptăţit să o abordeze.

În fine, tactica lui Hrisostom şi a lui Inochentie subliniază modul corect de asigurare a unităţii Bisericii universale, ca totdeauna să domnească pacea, pe care o alungă pornirile dominatoare ale oricărui fel de primat de putere.

Capitolul al Doisprezecelea

APĂRAREA CREŞTINILOR DE IUDAISM

Ca aproape toţi scriitorii bisericeşti şi Sfântul Ioan Hrisostom a scris despre iudei. Înainte de Hrisostom au scris împotriva iudeilor mai ales apologetul Apellis (al cărui text s-a pierdut), Iustin (*„Dialog cu iudeul Trifon")*, Tertulian şi Pseudo-Ciprian. Mai târziu au scris Filastrie al Brescei şi mai mult ocazional Eusebiu de Cezareea, Atanasie cel Mare şi Părinţii capadocieni. Ceilalţi scriitori anteriori şi contemporani lui s-au referit critic la iudei doar ocazional.

De la Hrisostom avem opt texte scurte, care sunt o transcriere a *Omiliilor* lui către comunitatea din Antiohia din anii 386 sau 387. Adeseori, în aceste texte întâlnim formulări dure la adresa iudeilor şi, întâi de toate, o critică accentuată a ceremonialelor şi obiceiurilor lor, ba chiar şi a comportamentului lor religios din timpurile Vechiul şi Noului Testament şi din timpul Bisericii. Desigur, critica sa nu este mai exigentă decât cea făcută de proroci şi de Hristos Însuşi împotriva iudeilor. Însă critica sa a provocat reacţia puternică a scriitorilor mai vechi sau contemporani, dintre care mulţi îi atribuie lui Hrisostom un antisemitism dur, care pasămite a influenţat pe scriitorii din veacul al V-lea şi după.

Adevărul este că în general Hrisostom a formulat în mod organizat şi cu fraze tari, bineînţeles în cadrul hiperbolelor retorice tolerate atunci, concepţiile pe care şi ceilalţi scriitori bisericeşti le aveau despre iudei şi religia lor. Însă preocuparea

lui mai extinsă referitor la acest subiect are o motivaţie pastorală şi se face întotdeauna cu datele biblice, istorice şi teologice. O motivaţie era situaţia religioasă din Antiohia, unde climatul împiedica conştiinţa de sine a creştinilor. Părţi mari dintre aceştia nu făceau deosebire între creştinism şi iudaism, motiv pentru care luau parte la sărbătorile religioase, la slujbele şi la posturile iudeilor. Creştinii căutau minuni făcute de rabini cu amuletele şi ritualurile pe care ei înşişi le lucrau. Faptul acesta avea o însemnătate soteriologică şi teologică grozavă pentru Hrisostom, privindu-l ca o plagă periculoasă, de vreme ce mântuirea presupune în mod necesar conştientizarea credinţei drepte şi un cult adevărat. Astfel, el hotărăşte să vorbească despre iudei, întrerupându-şi *Omiliile* sale *Despre ceea ce este de neînţeles* şi *Împotriva Anomeilor,* nu dintr-o poziţionare ideologică faţă de ei, ci pentru a vindeca plaga, *„boala"* creştinilor, şi pentru a-i proteja de practicile religioase care le punea în primejdie mântuirea. Considera un lucru absolut important ca creştinii să se convingă că ei, nu iudeii, înţeleg corect şi deplin Vechiul Testament. Numai aşa vor înceta creştinii să participe la viaţa religioasă a iudeilor.

„... O altă boală, şi mai cumplită, ne cheamă limba ca să o vindece, o boală sădită în trupul Bisericii... Şi care este boala? Urmează să vină praznicele ticăloşilor şi nesăbuiţilor de iudei, multe, şi unele după altele: ale Trâmbiţelor, ale Corturilor, Posturile. Şi mulţi dintre cei aşezaţi în ceată cu noi şi care zic că gândesc cele ale noastre, unii se duc să vadă praznicele, alţii şi prăznuiesc împreună [cu iudeii] şi iau parte la posturile lor. Şi acest obicei rău vreau eu să-l izgonesc din Biserică" (Împotriva iudeilor I 1: PG 48, 844).

Necatehizaţi fiind, mulţi creştini din Antiohia participau la sărbătorile iudaice ale Anului Nou sau ale Trâmbiţelor şi Corturilor şi posteau şi făceau Paştile pe în ziua de 14 a lunii Nisan, lucru pe care îl interzisese Sinodul I Ecumenic din 325 de la Niceea. Iar Hrisostom intervine pentru a-i lumina şi păzi pe creştini exact în ajunurile acestor sărbători. Prin urmare, el vorbeşte şi scrie nu pentru că ar fi într-o opoziţie ideologică programatică faţă de iudei, ci îndată ce se iveşte problema pastorală, fapt care arată că nu antisemitismul este motivaţia *Omiliilor* sale. În plus, el însuşi explică de ce nu a vorbit despre iudei mai devreme: pentru că mai înainte iudeii nu intrau în anturaj cu creştinii ca să-i atragă la sărbătorile lor. Acum, când prozelitismul creştea şi când ieşea la iveală mărimea ignoranţei teologice a creştinilor, el îşi schimbă discursul în unul *„combativ"*.

„Iarăşi iudeii cei netrebnici şi mai ticăloşi decât toţi oamenii vor avea postul şi iarăşi este nevoie să întărim turma lui Hristos. Aşa fac şi păstorii; câtă vreme nu-i supără nici o fiară sălbatică, aruncându-se sub un stejar sau un brad, cântă din fluier, lăsând oile să pască în voia lor. Iar când simt că se întâmplă o năvălire a lupilor, aruncând grabnic fluierul, pun mâna pe praştie... şi strigăt mare şi care se aude departe scoţând, de multe ori cu glasul, înainte de a arunca piatra, alungă fiara. Tot aşa şi noi, în zilele de dinainte, săltând prin istorisirile Scripturilor ca într-o livadă, nu ne-am atins de nici un cuvânt de luptă; pentru că nu era nimeni care să ne supere. Dar pentru că astăzi iudeii cei mai cumpliţi decât toţi lupii au să dea târcoale oilor noastre, este nevoie să mă lupt şi să mă războiesc, ca nimeni să nu ajungă în gura fiarei..." (Împotriva iudeilor IV 1: PG 48, 871).

Dacă cel care cercetează respectivele texte ale lui Hrisostom este atent, ajunge la concluzia că acestea sunt în principal nu *„împotriva"* iudeilor, , ci *„profilactice"* pentru creştini. I-a caracterizat pe iudei ca *„ticăloşi"*, *„netrebnici"*, *„răpitori"*, *„lacomi"* şi în alte feluri, dar niciodată nu i-a sfătuit pe creştini să nu facă comerţ cu iudeii sau să nu-i salute pe iudei. În plus, nu i-a sfătuit pe creştini să-i urască sau să-i condamne. Ceea ce cerea şi sfătuia era numai să nu ia parte la viaţa lor religioasă. Câtă vreme Hrisostom nu sfătuia la ură şi la aversiune personală, nu era animat de nici un fel de antisemitism, aşa cum este acuzat. Folosirea unor invective dure precum cele de mai sus, obişnuite de altfel în acea perioadă, se datorează în principal concepţiei pe care o avea Hrisostom despre iudaism ca religie, legându-se direct de comportamentul iudeilor faţă de Iisus Hristos şi faţă de Evanghelia Lui şi, înainte de toate, de comportamentul etico-social al iudeilor din Antiohia de atunci.

Pentru înţelegerea climatului în care şi pentru care a scris Hrisostom omiliile sale referitoare la iudei, trebuie să amintim aici datele istorice respective ale spaţiului antiohian din acea perioadă.

În Antiohia, cea mai cosmopolită metropolă a întinsului spaţiului siriac elenist elinofon şi sirofon, elementul iudaic avea o prezenţă puternică. Încă de la întemeierea cetăţii de către Seleucus, iudeii au activat acolo cu privilegii, organizându-şi viaţa socio-religioasă în totală libertate şi, se pare, dominând viaţa economică a locului, fapt care este responsabil şi de marele lor libertinaj în obiceiurile lor. Având drept centru două sinagogi impresionante, una la Kerateio, în centrul

oraşului, şi una la Dafni, în *„mahala" (προάστειον*[44]), cum notează Hrisostom, iudeii exercitau în societate o influenţă mare şi diversă, care ajungea până la prozelitism. Acesta nu era foarte dificil, nici nu necesita intrigi care să dea de bănuit, climatul fiind propice datorită fenomenului iudeo-creştinismului (care în vechime a cunoscut o mare înflorire în ţinut şi care încă supravieţuia), a bunăvoinţei pe care împăratul Iulian a arătat-o iudeilor şi datorită înrudirii pe care o avea arianismul predominant în Antiohia cu iudaismul monoteist.

Împăratul Iulian a dat din nou aripi iudeilor şi le-a promis că va reconstrui chiar şi templul lui Solomon, lucru care nu s-a întâmplat deoarece împăratul a murit între timp († 364).

În mod special participarea creştinilor la viaţa religioasă a iudeilor a fost favorizată şi de faptul că adeseori creştinii recurgeau la judecătorii iudei, aceştia din urmă păstrându-şi privilegiul de a face dreptate în spaţiul sinagogii şi creştinii – cât timp în tribunale erau păgâni – aflându-se în dilema de a alege între judecători păgâni sau iudei. Şi una din regulile sociologice este aceea că factorul care ordonează legăturile sociale ale oamenilor poate să-i influenţeze în toate manifestările vieţii lor, prin urmare şi în cele religioase, lucru pe care Hrisostom îl ştia şi de care se temea.

În fine, un al tip de factor negativ în tactica iudeilor împotriva creştinilor – pentru primele veacuri ale vieţii Bisericii – era dorinţa iudeilor de a isca prigoane ale stăpânitorilor romani împotriva creştinilor.

Apoi arianismul (aproape din anul 320) şi neoarianismul (cel puţin din anul 360), prin Eunomie, ai cărui adepţi s-au

---

[44] Cartierul care era în afara zidurilor cetăţii (n. tr.).

numit *Anomei*, toceau extrem de mult simţul creştinilor care nu mai pricepeau diferenţa radicală dintre Biserică şi iudaism. Nu era greu ca Hrisostom să remarce ceea ce şi Sfântul Atanasie cel Mare şi Capadocienii arătaseră: că de vreme ce arienii de diferite culori şi anomeii neagă deofiinţimea Fiului, considerându-L creatură, ei se află foarte aproape de iudaism, care nega faptul că Domnul a fost cu adevărat Fiul lui Dumnezeu-Tatăl. Creştinii din Antiohia, cei care acceptau învăţătura mai simplă şi mai populară a arienilor şi anomeilor, se simţeau la largul lor cu monoteismul iudaic. Iar Hrisostom se temea că, dacă va continua aceasta, creştinii vor pierde orice posibilitate de a discerne între Biserică şi iudaism.

„Căci, pentru că înrudite sunt cele ale necredinţei anomeilor cu cele ale iudeilor, înrudite sunt şi luptele noastre de dinainte (= cele pe care le-a rostit împotriva anomeilor) cu cele de acum. Căci lucrul de care Îl învinuiau iudeii [pe Hristos], de acela Îl învinuiesc şi anomeii. Şi ce învinuire Îi aduceau aceia? Că „Tată al Său Îl numea pe Dumnezeu, făcându-Se pe Sine deopotrivă cu Dumnezeu" (In. 5, 18). De aceasta Îl învinuiesc şi aceştia, ba chiar şterg [din Scriptură] spusa [aceasta] împreună cu înţelesul, chiar dacă nu cu mâna, ci cu voinţa" (Împotriva iudeilor I 1: PG 48, 845).

Trebuie să mai spunem şi că Hrisostom nu vorbea dur numai împotriva iudeilor. În acelaşi fel şi chiar şi mai dur vorbea şi împotriva anomeilor, a ereticilor în general, şi împotriva gnosticilor sau păgânilor. Acest lucru se întâmpla deoarece motivaţia *Omiliilor* sale antieretice şi antiiudaice era aceeaşi: apărarea credincioşilor de învăţături străine. La începutul primei sale *Omilii* împotriva iudeilor, care a fost rostită după *Omiliile* împotriva anomeilor, Hrisostom explică

faptul că *„lupta" (ὁ ἀγών)* sa împotriva iudeilor este *„înrudită"* cu cea de dinainte, cea împotriva anomeilor.

„... totuşi şi această luptă este înrudită cu cea dintâi" (Ibidem).

Nu este vorba, aşadar, de nici un fel de antisemitism, câtă vreme nu puţine sunt cazurile în care el manifestă faţă de iudei şi compătimire şi interes pozitiv.

Toţi cercetătorii sunt uimiţi de caracterizările hrisostomice făcute iudeilor şi fiecare trage propriile concluzii. În special cei care-l blamează pe Hrisostom pentru antiiudaismul şi antisemitismul său evită să studieze fundamentarea teologică a părerilor sale în legătură cu iudeii şi duritatea faţă de ei. Este de ajuns şi pasajul de mai jos pentru a i se înţelege părerile şi adevăratele sale sentimente.

„Nu vă miraţi că i-am făcut ticăloşi pe iudei. Căci cu adevărat sunt ticăloşi şi nesăbuiţi; că atâtea bunătăţi din cer au venit în mâinile lor, iar ei cu mare grabă le-au azvârlit şi le-au aruncat. Le-a răsărit de cu vreme Soarele dreptăţii; iar ei au întors spatele razei şi stau în întuneric. Iar noi, cei hrăniţi cu întunericul, spre lumină ne-am tras şi am scăpat de întunericul rătăcirii. Aceia au fost ramuri ale rădăcinii celei sfinte, dar s-au rupt [de ea]. Noi nu aveam părtăşie cu rădăcina şi am adus rod de bună-credinţă. Aceia au citit pe proroci din fragedă vârstă şi pe Cel prorocit L-au răstignit. Noi nu am auzit cuvintele dumnezeieşti şi Celui prorocit ne-am închinat. De aceea sunt ticăloşi, că aruncă bunătăţile trimise lor, în timp ce alţii le răpesc şi le trag spre ei. Şi ei, fiind chemaţi spre înfiere, spre înrudirea cu câinii au căzut. Iar noi, câini fiind, am avut tăria pentru harul lui Dumnezeu să îndepărtăm de la noi dobitocia cea dintâi şi să suim la cinstea de fii... Nu este bine, zice, să iei pâinea copiilor şi s-o arunci

câinilor"... Vrei să ştii cum noi, cei ce eram mai înainte câini, am ajuns fii? „Câţi L-au primit pe El, zice, le-a dat putere să se facă fii ai lui Dumnezeu". Nimeni nu este mai ticălos decât aceia, care totdeauna aleargă împotriva mântuirii lor. Căci atunci când trebuiau să păzească legea, o călcau în picioare. Iar acum, când a încetat Legea, se ambiţionează să o păzească. Ce poate fi mai de plâns decât ei, care Îl mânie pe Dumnezeu nu numai prin călcarea Legii, ci chiar şi prin păzirea ei? Pentru aceea zice: „Voi, cei tari în cerbice şi netăiaţi împrejur la inimă, voi pururea staţi împotriva Duhului Sfânt", nu numai pentru că voi călcaţi Legea, ci şi pentru că voiţi să o păziţi atunci când nu mai e timpul să o păziţi" (Împotriva iudeilor I 1: PG 48, 845-846).

În pasajul de mai sus avem o critică care constă în interpretarea parcursului iconomiei dumnezeieşti. Hrisostom nu judecă pe iudei în subiecte legate de bunăstarea lor economică sau de alipirea lor de obiceiurile seminţiei lor, nici pentru legalitatea sau educaţia sau sociabilitatea lor, cum a făcut-o, de exemplu, Libanius, vestitul orator şi sofist al acelei vremi. El judecă ca un om care este sigur că se mişcă în curentul, în curgerea iconomiei dumnezeieşti. Judecă ca un credincios care aplică voia dumnezeiască, voie care şi este măsura judecăţii pentru orice om şi pentru orice faptă. Şi pentru iudei are aceeaşi măsură de judecată, dacă şi în ce măsură au primit iconomia dumnezeiască, planul lui Dumnezeu pentru ei înşişi şi pentru întreaga lume.

Pe baza acestora el analizează şi explică cu emfază şi în culori vii atitudinea iudeilor faţă de planul dumnezeiesc. Şi acestea toate cu referire la creştini, care sunt cei care, provenind dintre iudei şi păgâni, au primit iconomia dumnezeiască.

Iudeii, aşadar, au fost dăruiţi cu bunătăţi cereşti, pe care însă le-au refuzat. Este vorba în principal despre revelaţie şi despre învăţătura prorocilor, pe care ei au primit-o primii ca pe un *„soare al dreptăţii"*, dar care, în ciuda acestui fapt, acum se află în întuneric, deoarece au lepădat *„raza"*, lumina. Dimpotrivă, creştinii, care în marea lor majoritate – afară de creştinii proveniţi din iudei – trăiau în întuneric, necunoscând revelaţia dumnezeiască în cadrele Vechiului Testament, au primit lumina, adevărul dumnezeiesc, şi au scăpat de întuneric. Iudeii au avut fericirea de a fi *„ramuri"* ale *„rădăcinii celei sfinte"*, ale poporului ales. Dar din voie proprie s-au rupt şi, deci, nu mai sunt o continuare a *„rădăcinii"* sfinte. Dimpotrivă, creştinii, care înainte, păgâni fiind, nu au avut legătură cu rădăcina sfântă, s-au îmblânzit, au primit voia lui Dumnezeu şi au dat rod cuviincios. Deci, pentru Hrisostom, continuarea reală a poporului ales sunt creştinii, Biserica.

Îşi încununează remarcile prin referirea la răstignirea lui Hristos, despre Care au prorocit cei pe care îi citeau iudeii. Dimpotrivă, creştinii, care nu i-au auzit pe proroci, păgâni fiind, L-au primit pe Hristos *„Cel prorocit"*, bunul cel mai înalt. Astfel, acest bun pe care Dumnezeu l-a oferit iudeilor, alţii au alergat după el şi l-au înhăţat. Ce lucru mai înfricoşător ar fi putut pătimi pentru a fi socotiţi *„ticăloşi"* şi *„nesăbuiţi"*, cum îi caracterizează Hrisostom, explicând şi raţiunea unor astfel de atribute. Nu ura sa este cea care îl duce la astfel de caracterizări, ci purtarea lor mizerabilă faţă de Dumnezeu. Hrisostom devine mai acid, rămânând însă biblic. Iudeii au fost chemaţi de Dumnezeu la înfiere, pe

care ei au refuzat-o şi pe care au primit-o cei ce sunt acum creştini, care, fiind în afara lui Israil, erau caracterizaţi drept *„câini" (Mt. 15, 26)*. Însă, în această stare fiind, au sfârşit prin a fi cei care au refuzat înfierea, voia dumnezeiască. *„Fii ai lui Dumnezeu"* deja şi popor ales sunt acum cei care L-au primit pe Hristos *(In. 1, 12)*, pe Cel despre care au prorocit prorocii. Cum, aşadar, nu sunt nefericiţi iudeii, care în felul acesta au alungat mântuirea lor?

Analizând şi judecând tactica iudeilor de la început până în zilele sale, Hrisostom constată evoluţia lor totdeauna vrăjmaşă, care se împarte în două etape. În perioada Vechiului Testament, când erau datori să păzească *Legea*, ei au încălcat-o, după cum dau mărturie împotriva lor prorocii. În epoca Bisericii, după venirea lui Hristos, când trebuiau să lase *Legea*, care era numai una pregătitoare, ei stăruie să trăiască în ea. Acum, când *Legea* a fost depăşită, ei se luptă să o păzească. Această tactică a lor, care desfiinţează din rădăcină voia dumnezeiască, îi arată a fi *„de plâns"*, pentru că L-au mâniat pe Dumnezeu, neţinând Legea mai demult, şi Îl mânie şi acum ţinând-o. De aceea şi evanghelistul Luca *(FA 7, 51)*, urmând prorocului Isaia, îi caracterizează pe iudei ca fiind *„tari de cerbice"* şi *„netăiaţi-împrejur"* la inimă, lucrul acesta având ca rezultat faptul că se luptă împotriva Duhului Sfânt, deci împotriva voii lui Dumnezeu. Acestea sunt cele asumate de Hrisostom, nimic mai mult.

Omiliile lui Hrisostom împotriva iudeilor nu au fost prilejuite numai de obiceiul uşuratic al creştinilor de a participa la viaţa religioasă a iudeilor. Aceşti creştini depăşiseră cu mult obiceiul şi participau conştient la

realităţile religioase ale iudeilor. Aceasta o dovedeşte faptul că îşi apărau această practică, aducând argumentul, de exemplu, că şi iudeii *„se închină"* lui Dumnezeu şi că au *„viaţă curată" (σεμνήν πολιτείαν)*. La această argumentare şi contestare, Hrisostom răspunde categoric, ca un creştin, repetând remarca lui Hristos Însuşi: dacă Îl cunoaşte cineva pe Dumnezeu-Tatăl, Îl va (re)cunoaşte şi pe Fiul, de care iudeii s-au lepădat. Prin urmare, necunoscându-l nici pe Fiul, nici pe Tatăl, nu pot să se închine cu adevărat lui Dumnezeu.

„Dar negreşit vor zice (= unii creştini) că şi ei (= iudeii) se închină lui Dumnezeu. Dar, să nu fie, să nu se spună una ca aceasta! Nici un iudeu nu se închină lui Dumnezeu. „Căci dacă aţi fi cunoscut pe Tatăl Meu, zice [Domnul], şi pe Mine M-aţi fi cunoscut; dar nici pe Mine nu mă cunoaşteţi, nici pe Tatăl Meu nu-L cunoaşteţi". (In. 8, 19). Ce mărturie mai vrednică de crezare să-ţi aduc" (Împotriva iudeilor I 3: PG 48, 847)

Recapitulând critica sa ca un biblist şi teolog al Bisericii, Hrisostom subliniază trei erori capitale ale iudeilor: nu-L cunosc pe Tatăl (de vreme ce nu L-au primit pe Fiul), L-au răstignit pe Fiul şi refuză ajutorul Duhului Sfânt. De vreme ce acestea sunt adevărate, locul de cult al iudeilor poate fi considerat *„sălaş al demonilor"*, spaţiu idololatru. Însă unii consideră acest loc unul *„curat"* şi îl *„au aproape" (προσέχουν)*, fapt care îl sileşte pe Hrisostom să treacă la aceste aprecieri.

„Deci, dacă pe Tatăl nu-L cunosc, pe Fiul L-au răstignit şi ajutorul Duhului l-au respins, mai îndrăzneşte cineva să spună că locul (= sinagoga) nu e locaş al demonilor? Nu Dumnezeu este cel închinat acolo – Să nu fie! – ci lăcaş de slujire idolească este locul acela"(Împotriva iudeilor I 3: PG 48, 847).

Credinciosul creştin nu poate să justifice la modul adevărat cum, deşi are învăţătura dreaptă şi se desfată de *„înfricoşătoarele şi negrăitele taine"* ale Bisericii, caută din nou şi pe cele de care se bucură şi cu care se mulţumesc iudeii şi elinii. Cu atât mai mult cu cât lucrul acesta îi va sminti şi îi va duce în rătăcire pe cei mai simpli, cum se teme şi Pavel *(I Cor. 10, 32)*, la care Hrisostom face trimitere.

„... şi care este apărarea, când creştinul care se împărtăşeşte de învăţătura aceasta şi se desfată de înfricoşătoarele şi negrăitele taine, petrece împreună cu iudeul şi cu elinul şi se bucură cu ei de cele care le plac şi acelora?" (Cateheza VI: SCh 50bis, p. 222).

Tot ceea ce spune şi scrie Hrisostom în legătură cu iudeii, mai ales referitor la vechea şi noua lor lipsă de credinţă, la refuzarea voii dumnezeieşti şi iconomiei dumnezeieşti, dar şi la purtarea lor morală rea, este extras direct din prorocii Vechiului Testament, care au înfierat poporul ales al lui Dumnezeu mai mult decât Hrisostom. Şi Sfântul Ioan face acest lucru conştient, cunoscând reacţiile foarte puternice comunităţi iudaice din Antiohia de atunci şi ieşind în întâmpinarea viitoarei condamnări a sa ca mare antisemit.

„Dacă o spun de la mine, osândeşte-mă! Dar dacă spun cuvintele prorocului, primeşte hotărârea[45]." (Împotriva iudeilor I 1: PG 48, 847)

Şi face trimiteri cu explicaţii la cele pe care le spune despre israeliţi, de exemplu, Ieremia, că au rupt *„legătura"* cu Dumnezeu, că au *„chip de desfrânată"*, că *„casa"* lui

[45] ἀπόφασις – hotărârea, decizia pe care o exprimă în urma unei judecăţi (n. tr.).

Dumnezeu, sinagoga, a ajuns *„peşteră de hienă"*, că Dumnezeu *„şi-a părăsit casa"* (2, 20; 3, 3; 7, 11; 12, 7) şi altele asemenea. Trimite la Isaia *(1, 11)* şi la Amos *(5, 21)* pentru a sublinia faptul că Dumnezeu refuză jertfele şi urăşte sărbătorile pe care le săvârşesc iudeii, sărbători la care mulţi creştini continuă să participe. Reaminteşte faptul că iudeii au căzut în idololatrie *(Numeri 25)*, au înjunghiat şi au jertfit pe *„fiii şi fiicele"* lor *„demonilor" (Ps. 105, 37)*. Toate acestea şi multe altele au provocat, potrivit proorocului Daniil, *„blestemul"* lui Dumnezeu împotriva poporului ales *(9, 11; 3, 32)*.

Blestemul dumnezeiesc despre care vorbeşte Daniil are o extensie şi o însemnătate diacronică, din pricina răstignirii lui Hristos. Iudeii au avut parte de pedepse în timpurile Vechiului Testament, pentru că s-au purtat cu vrăjmăşie faţă de proroci, prigonindu-i sau chiar ucigându-i. Însă prorocii erau cu toţii oameni *(„robi")*. Acum însă, Cel răstignit este Dumnezeu, Hristosul. Prin urmare, fapta iudeilor este răul cel mai mare, *„capul răutăţilor"*. Au săvârşit un păcat atât de mare încât nu mai poate fi vorba de *„îndreptare"* sau *„iertare"*. Ei înşişi nu se îndreaptă, nu li se dă iertare şi nu poate să aducă vreun *„cuvânt de apărare"* pentru fapta lor. Deci, pedepsele iudeilor venite în urma evenimentelor din Noul Testament se datorează faptului că nu se *„îndreaptă"*. De altfel, din punct de vedere teologic, singurul păcat de neiertat, hula împotriva Duhului Sfânt, constă tocmai în aceasta, în nepocăire, în neîndreptare.

„Pentru că L-aţi omorât pe Hristos, pentru că aţi întins mâinile împotriva Stăpânului, pentru că aţi vărsat cinstitul sânge, de aceea nu este pentru voi îndreptare, deci nici iertare, nici cuvânt

de apărare. Fiindcă atunci îndrăzneaţi împotriva robilor, împotriva lui Moise şi a lui Isaia şi a lui Ieremia. Chiar dacă atunci se întâmpla vreo păgânătate, totuşi capul răutăţilor nu îl îndrăzniserăţi încă. Dar acum, prin nebunia săvârşită faţă de Hristos, aţi umbrit toate păcatele vechi, aţi lăsat în urmă orice alt chip al nelegiuirii; De aceea şi mai mult veţi fi osândiţi acum.... vădit fiind că, omorându-L pe Hristos, aţi îndrăznit [a săvârşi] ceva cu mult mai cumplit şi mai mare chiar şi decât uciderea de copii şi decât toată fărădelegea" (Împotriva iudeilor VI 2: PG 48, 907).

Capitolul al Treisprezecelea

CĂSĂTORIA ŞI FECIORIA

1. Încercarea de reformă a lui Hrisostom

Cosmopolita şi multietnica Antiohie cunoştea pe atunci o mare dezvoltare culturală şi economică. Acest lucru nu numai că nu împiedica, ci chiar favoriza deraparea moravurilor, lucru care devenea impresionant şi extrem de periculos mai ales pentru creştinii tineri. Situaţia l-a preocupat adânc pe Hrisostom, care şi din acest motiv a susţinut – şi foarte corect – că învăţăturile drepte, dogmele, dreapta credinţă nu îl mântuiesc pe cel ce are *„viaţă stricată"*. Cu siguranţă, Hrisostom era animat de o dragoste adâncă pentru cetatea sa natală, Antiohia, şi considera că este dator să se zbată pentru reformarea spirituală a întregii cetăţi, adică pentru toţi locuitorii acesteia. Între aceştia se distingeau, bineînţeles, creştinii, care, datorită vieţii lor morale şi credinţei lor, trebuie socotiţi la propriu protectori şi învăţători ai Antiohiei.

„Să afle dar iudeii şi elinii că creştinii sunt mântuitori ai cetăţii; şi să afle acest lucru şi cei neînfrânaţi şi stricaţi... " (Către poporul Antiohian, Omilia I 12: PG 49, 32).

Însă destrăbălaţi – chiar dacă într-o măsură mai mică – erau şi mulţi creştini, care aveau relaţii strânse cu ceilalţi antiohieni, la a căror viaţă socială participau. Această participare se impunea nu numai din raţiuni personal-sociale, ci şi din

cauza legislaţiei în vigoare, care avea legătură cu căsătoria, cu educaţia, cu tribunalele şi cu relaţiile economice. Însă legislaţia lumii păgâne şi iudaice avea structuri şi premize care intrau uneori în contradicţie cu învăţătura Bisericii. Hrisostom trebuia să îi ajute pe creştinii antiohieni exact acest lucru. Deoarece simţea nevoia de a clădi pe temelii noi viaţa creştinilor şi – dacă ar fi fost posibil să se facă auzit şi mai departe – şi a celorlalţi locuitori.

După câte se pare, speranţa unui rezultat pozitiv al efortului său căpătase o bătaie mai lungă din 380, deoarece atotputernicul împărat Teodosie era nu numai creştin, ci şi filoortodox. Realismul nu i-a lipsit niciodată lui Hrisostom, dar stăruinţa lui în a teologhisi şi a analiza programatic sau ocazional viaţa de fiecare zi şi comportamentul creştinilor arată că el credea în posibilitatea unei răsturnări mai generale a situaţiei, încât aceasta, din una autonomă, să ajungă una teonomă. Considera, se pare, că era posibil ca Evanghelia şi Hristos să predomine în viaţa oamenilor la modul mai general şi mai instituţional. Şi acest lucru s-a realizat încet-încet în cadrul imperiului bizantin. Bizantinii au schimbat structuri instituţionale în urma influenţei Bisericii, dar, bineînţeles, viaţa moral-evanghelică a tuturor creştinilor este un alt subiect, care nu se schimbă prin legi, după cum nici sfinţenia nu se dobândeşte prin legi impuse din afară.

Reformarea societăţii şi clădirea ei pe Evanghelie şi pe Hristos presupun combaterea fenomenelor de destrăbălare şi nedreptate socială. Dezmăţul, goliciunea expusă, desfrânarea din teatre şi exploatarea de orice fel trebuiau îndepărtate. Acest lucru se întâmplă numai dacă oamenii se hotărăsc să

trăiască altfel. Acestui tip de viaţă diferită se luptă Hrisostom să îi dea fundamente instituţionale. De aceea, poate că mai mult decât orice altceva, el scrie şi vorbeşte despre problemele de morav şi de morală ale credinciosului, fără să fie niciodată un moralist, un moralizator.

Teologhiseşte despre cele mai simple şi mai obişnuite lucruri, căutând şi arătând raţiunea lor. Numai aşa devine convingător. Aşa ajunge să fie teologul prin excelenţă al vieţii de fiecare zi a credinciosului. Prin urmare, în persoana lui Hrisostom avem pe teologul antiohian care, deşi a moştenit interesul compatrioţilor săi pentru problemele practice de morală, a depăşit predica ieftină antiohiană lipsită de profunzime şi a creat teologia vieţii de fiecare zi. De aceea şi caracterizarea lui obişnuită ca „moralist" îl nedreptăţeşte.

Deraierea largă a moravurilor şi nedreptatea socială a epocii au la Hrisostom un puternic oponent: viaţa cuvioasă a monahilor, lepădarea de sine a mucenicilor credinţei şi, în general, capacitatea de luptă a membrilor foarte înaintaţi duhovniceşte din Biserică. El se mişcă ştiind foarte exact aceste două extreme, şi de aceea textele lui constituie o formidabilă şi unică sursă istorică de asemenea dimensiuni în ce priveşte viaţa socială şi vieţuirea ascetică şi sfântă a membrilor sporiţi duhovniceşte ai Bisericii.

De asemenea, antiteza puternică dintre moravurile libertine şi viaţa lui sfântă creează o problemă de echilibru în privinţa atitudinii sale ca păstor şi învăţător. După caracter şi instrucţie, Hrisostom este şi categoric şi de neînduplecat. Însă, datorită adâncului său realism teologic, devine înţelegător şi indulgent, deşi sensibilitatea şi fineţea îi caracterizează

totdeauna atitudinea, mai ales în probleme de slăbiciune omenească. Pe cât de neînduplecat şi dur se arată faţă de păcat, pe atât de sensibil şi milos devine faţă de păcătos. Cere multe de la femeie, înfierează puternic lucrarea ei de desfrânare, dar, în acelaşi timp, o înalţă mult şi are atâta grijă şi delicateţe pentru femeie cât nu găsim la nici un alt scriitor contemporan lui, fie creştin, fie păgân.

În acest cadru al datelor sociale şi al gândirii lui Hrisostom trebuie înţeleasă şi teologia lui despre căsătorie, înfrânare şi feciorie.

Cu perspicacitatea teologico-pastorală care îl caracteriza, a constatat că credincioşii se vor fundamenta cu adevărat în sânurile Bisericii numai după ce vor părăsi obiceiurile şi, uneori, formele instituţionalizate de viaţă socială ale păgânilor şi numai după ce le vor urma conştient pe cele pe care le cere Biserica. Prima, după educaţie, în determinarea unei forme de viaţă socială este căsătoria, purtarea din cadrul ei, naşterea de copii şi depăşirea nunţii, fecioria.

De căsătorie şi de cerinţele ei moral-socio-economice se lega şi se leagă strâns cea mai importantă parte a comportamentului uman, pe care Hrisostom a încercat să-l înalţe de la unul păgân la unul creştin. Numai acela care îşi schimbă comportamentul în aceste probleme se schimbă fundamental şi devine cu adevărat creştin. Importanţa acestei schimbări este atât de hotărâtoare încât predicatorii-misionarii din toate epocile cereau o schimbare imediată a modului de viaţă de la cei care primeau Evanghelia lui Hristos şi se botezau. De aceea şi insistă asupra faptului că legile dreptului roman şi ale iudeilor trebuie depăşite de

către creştini, care sunt datori să trăiască în conformitate cu legile Evangheliei, fiindcă pe baza lor îi va judeca Dumnezeu.

„Deci, când urmează să îţi iei femeie, să nu ai cunoştinţă numai de legile lumeşti, ci, mai înainte de acelea, de cele ce sunt la noi. Căci după acestea, nu după acelea, te va judeca în ziua aceea Dumnezeu" (Cuvânt encomiastic la Maxim 1: PG 51, 226. Vezi şi PG 51, 219).

Şi chiar dacă nu a fost primul care să propună această schimbare de comportament, a fost primul care a abordat o atât de largă plajă de probleme şi situaţii referitoare la căsătorie, fiind cel care a născut cea mai extinsă teologie referitoare la această temă.

2. Dumnezeu „creează" femeia egală în cinste cu bărbatul

Căsătoria este în cadrul iconomiei dumnezeieşti un fenomen secundar. Nu a fost făcută în acelaşi timp cu primii oameni, ci ei, datorită preştiinţei lui Dumnezeu, au fost zidiţi-plăsmuiţi aşa, ca biologic să fie potriviţi pentru *„împărtăşirea nunţii" (γάμου κοινωνία)*. Zidirea în sine se referă numai la Adam, din coasta căruia, pe când dormea, a fost făcută Eva.

„... dormind Adam, femeia era făcută" (Cuvânt encomiastic la Maxim 3: PG 51, 229)

În cazul Evei, observă Hrisostom, Moise nu a folosit verbul *„a plăsmuit" (ἔπλασεν)*, ci a folosit *„a zidit/clădit" (ᾠκοδόμησεν)*. Şi nu întâmplător. Fiindcă plăsmuirea-crearea oamenilor de făcuse deja în persoana lui Adam, din *„fiinţa" (οὐσία)* căruia a fost şi Eva, ca ea să nu fie socotită

ca o făptură de altă „natură". Astfel femeia, care a fost făcută după bărbat, este de aceeaşi *„fiinţă"* cu el, este *„vrednică"* de el şi, desigur, întru nimic mai prejos lui *(„μηδὲν αὐτοῦ λειπόμενον")*, de vreme ce şi ea este om *„desăvârşit şi întreg" („τέλειον και ἀπηρτισμένον")*. Această interpretare a istoriei Facerii este *„cuvenită lui Dumnezeu" („θεοπρεπής")*, nu *„omenească"*, şi, lucrul cel mai important, ea constituie fundamentul teologic stabil pentru considerarea femeii ca o fiinţă egală în cinste cu bărbatul, fapt care răstoarnă radical datele filosofice şi cosmologice ale lumii păgâne.

„... fiinţa ce avea să fie zidită, aceasta este cea despre care zicea: „Să-i facem lui ajutor potrivit lui", asemenea lui, zice, de aceeaşi fiinţă cu el, vrednică de el, întru nimic inferioară lui... nu primi omeneşte cele spuse (= în Facere), ci grosimea cuvintelor pune-o pe seama neputinţei [de înţelegere a minţii] omeneşti... Să nu ne oprim, dar, la cuvinte, ci toate cuvintele acestea să le înţelegem dumnezeieşte, aşa cum se potriveşte cu Dumnezeu... Căci nu a mai spus (= despre Eva) „a plăsmuit" (ἔπλασεν) , ci „a zidit" (ᾠκοδόμησεν); pentru că din ceea ce era deja plăsmuit a luat partea; şi, s-ar putea spune, i-a dăruit ceea ce lipsea.... şi a făcut o fiinţă întreagă, completă şi desăvârşită, în stare şi să stea de vorbă [cu Adam] şi să-i aducă multă mângâiere prin părtăşia de fiinţă [cu el]... omul plăsmuit (= Adam) avea nevoie de cineva cu care să vorbească şi care să poată să-i dăruiască multă mângâiere prin părtăşia de fiinţă [cu el], de aceea ... l-a lucrat pe acesta, întru totul asemenea omului"" (La Facere, Omilia XV 1-3: PG 53, 120-122).

Tot ceea ce scrie Hrisostom despre Eva ca fiinţă, care a fost „zidită" deoarece lipsea ceva care trebuia să se completeze

cu Adam, care avea şi el nevoie de o mângâiere (*„παραμυθία"*), se înţelege ca un act prin care Dumnezeu, datorită preştiinţei Sale, vine în întâmpinarea – fără a sili ceva – evoluţiei primilor oameni şi a căderii lor. Deci inventarea căsătoriei şi nevoia de completare sau mângâiere reciprocă a primilor oameni se datorează căderii.

3. Viaţa îngerească şi feciorelnică iniţial a primilor oameni

Urmând şi altor scriitori bisericeşti, Hrisostom subliniază existenţa îngerească şi feciorelnică a perechii primilor oameni în Rai. Când prezintă starea de feciorie în raport cu căsătoria, o localizează temporal pe prima după cea de-a doua. Parcursul iconomiei dumnezeieşti, începând de la Moise încolo, este interpretat din acest punct de vedere ca o epocă în care nunta a funcţionat ca o pregătire pentru feciorie, care a apărut în toată plinătatea ei începând cu evenimentele nou-testamentare şi după. Omul avea nevoie de o pregătire pentru a înţelege şi a pune în practică fecioria. Căsătoria a fost mijlocul cel mai înţelept pe care Dumnezeu l-a folosit. Această antecedenţă temporală a căsătoriei nu cuprinde însă şi perioada şederii în Rai, în sânurile căruia întâia pereche trăia feciorește. Având în vedere acest fapt, fecioria este anterioară căsătoriei.

„Căci înainte de neascultare (= cei întâi zidiţi) urmau viaţa îngerească şi n-a fost vorba deloc de unire trupească. Astfel că dintru început... cele ale fecioriei au primit stăpânirea" (La Facere, Omilia XVIII 4: PG 53, 153).

„Pentru acestea nu s-a dat de la început fecioria, sau mai degrabă fecioria ni s-a arătat nouă de la început şi mai întâi decât nunta" (Despre feciorie XVII 5: PG 48, 546).

În Rai oamenii se purtau îngereşte deoarece fuseseră creaţi *„nestricăcioşi şi nemuritori"*. Fără legătură cu faptul dacă corespundeau perspectivei nemuririi lor, acolo, în Rai, nu simţeau *„poftă/dorinţă"* trupească, nu erau presaţi de patimi şi de nevoile trupeşti.

„Căci după călcarea poruncii s-a întâmplat unirea trupească; că până atunci ca îngerii, aşa petreceau în Rai, nu arzând de pofte, nu împresuraţi de alte patimi, nu supuşi nevoilor firii, ci fiind zidiţi cu totul nestricăcioşi şi nemuritori, şi fără să aibă nevoia de a se înveli cu haine" (La Facere, Omilia XV 4: PG 53, 123).

4. Nunta – consecinţă a „neascultării" primilor oameni. Faptul şi sentimentul deficienţei

Neascultarea şi alunecarea primilor oameni, adică păcatul lor faţă de Dumnezeu, a provocat nunta. Unirea trupească, patimile, durerile felurite ale oamenilor şi chiar moartea sunt fenomene apărute după cădere. Cuvintele biblice *„Şi Adam a cunoscut-o pe Eva, femeia lui" (Fac. 4, 1)* sunt tâlcuite ca referindu-se la relaţiile sexuale, care înainte le erau necunoscute. Înainte de cădere starea primilor oameni era foarte înaltă, dar ei nu au reuşit să-şi păstreze această stare, nu s-au arătat vrednici de ea. Astfel ei înşişi au ajuns cauza acestor relaţii şi a celorlalte patimi ale neamului omenesc.

„Şi Adam a cunoscut-o pe femeia lui" (Fac. 4, 1). Uită-te când s-a întâmplat aceasta. După neascultare, după căderea din Rai, atunci iau început cele ale unirii trupeşti... Dar, pentru că, prin trândăvie, a intrat neascultarea şi cele ale păcatului au avut intrare, aceea (fecioria) a zburat, pentru că cei dintâi oameni s-au făcut nevrednici de măreţia unui atât de mare bun; şi a intrat, deci, în

lume legea unirii trupeşti..." (La Facere, Omilia XVIII 4: PG 53, 153).

După cădere, primii oameni au ajuns într-o astfel de stare *„de neputinţă"* şi slăbiciune, încât au avut nevoie de procesul nunţii, care era de prisos înainte de cădere, după cum erau de prisos şi hainele, şi artele, şi munca în general.

„De ce nu s-a arătat nunta mai înainte de a fi înşelaţi? De ce nu a fost în Rai unirea trupească? De ce n-au existat durerile [naşterii] înainte de blestem? Pentru că atunci acestea erau de prisos, iar după aceea, pentru slăbiciunea noastră, au fost necesare şi acestea, şi toate celelalte, şi cetăţile, şi meşteşugurile, şi învelirea cu haine şi toată gloata de nevoi. Căci toate acestea le-a târât moartea cu ea când a intrat în lume" (Despre feciorie XV 2: PG 48, 545).

„Pentru aceasta, aşadar, a intrat mai târziu în lume nunta şi s-a socotit a fi un lucru necesar; că dacă Adam ar fi rămas în ascultare, n-ar mai fi fost nevoie de aceasta (= de nuntă)" (Despre feciorie XVII 5: PG 48, 546).

Cauza nunţii este slăbiciunea de după cădere a omului, dar cel ce a adus nunta este Dumnezeu Însuşi.

„...lui Dumnezeu vei da socoteală, Celui care a adus nunta şi a făcut femeia" (La „Dar din pricina desfrânării..." 4: PG 51, 215).

Gândirea teologică a lui Hrisostom merge şi mai la adânc, căutând să localizeze, să definească foarte exact *„slăbiciunea"* omului de după cădere. Şi o remarcă în insuficienţa de sine a lui Adam şi a Evei. În fiecare, separat, se remarcă *„lipsa"*. Deci, nici unul, nici celălalt nu sunt *„suficienţi loruşi" (αὐτάρκεις)*; amândoi rămân *„lipsiţi de ceva, nedeplini" („ἐνδεεῖς")*, fiindcă nici bărbatul, nici femeia, nu se simt deplini, de sine stătători, suficienţi loruşi. Însă, această insuficienţă

este caracterizată de o anume reciprocitate, astfel încât unul să poată plini lipsa celuilalt şi invers. Dacă se întâmplă aceasta, atunci bărbatul şi femeia pot să simtă o anumită suficienţă în anumite chestiuni.

Sentimentul insuficienţei a apărut prin căderea primilor oameni, nu mai devreme, când oamenii trăiau în Rai viaţă îngerească şi fără lipsuri.

„Căci, deoarece firea noastră a fost făcută lipsită de către Cel ce a făcut-o şi nu este îndestulată cu sine însăşi, Dumnezeu, spre folosul nostru, a rânduit ca această lipsă să se corecteze prin folosul venit nouă din însoţirea cu ceilalţi. Pentru aceasta s-a rânduit nunta, ca ceea ce lipseşte unuia să fie plinit de celălalt şi [firea] cu lipsuri să se facă într-atât de suficientă sieşi, încât să fie în stare, chiar dacă este muritoare, să păstreze nemurirea multă vreme, prin succesiune (La Ioan, Omilia XIX 1: PG 59, 119-120).

De asemenea, nici calitatea Evei de „ajutor" pentru Adam – ea fiind *„construită"* ca *„ajutor"* al lui Adam – nu era necesar să se manifeste în viaţa paradisiacă a primilor oameni (*PG 48, 543).*

Starea reciprocă a bărbatului şi a femeii de a nu-şi fi suficienţi lor înşişi este şi psihologică şi anatomico-biologică. Amândoi au nevoie de *„mângâiere"*, care ajunge până la potolirea durerii provocate de moarte. Această potolire a durerii se săvârşeşte prin *„născocirea"* de către Dumnezeu a perpetuării neamului omenesc, ca o mică compensaţie la moarte. Însă continuarea neamului omenesc implică procesul unirii trupeşti, pentru care încă de la început au fost *„construite"* potrivit trupurile bărbatului şi femeii. Unirea trupească, ca o modalitate de înmulţire a neamului omenesc,

este caracterizată de Hrisostom drept un *„pogorământ"* al lui Dumnezeu, Care o *„îngăduie"* spre *„mângâiere"*.

„După ce prin neascultare a intrat păcatul şi după ce hotărârea [lui Dumnezeu] i-a făcut muritori, înţeleptul Dumnezeu, deci, rânduind, potrivit înţelepciunii Lui, dăinuirea neamului omenesc, a îngăduit ca neamul omenesc să se înmulţească prin unire trupească... Căci, după ce a intrat în lume moartea, mare mângâiere era [pentru om] să aibă urmaşi... De aceea şi... Dumnezeu...de la început... smulgând masca înfricoşătoare a morţii, le-a dăruit să aibă urmaşi" (La Facere, Omilia XVIII 4: PG 53, 153-154).

Un loc comun la toţi scriitorii bisericeşti şi, bineînţeles, şi la Hrisostom, este faptul că evenimentul unirii trupeşti trebuie să aibă loc numai în cadrul căsătoriei şi, din acest motiv, nu numai că sunt interzise relaţiile sexuale în afara căsătoriei, ci sunt mustraţi şi condamnaţi cei care *„se scârbesc"* sau subestimează în general căsătoria, singura care este un *„dar"* al lui Dumnezeu. În lucrarea sa *Despre feciorie,* caracterizează faptul de *„a se scârbi cineva de nuntă"* drept *„satanic"* şi *„inuman" (PG 48, 536).*

„... pentru că: „cinstită este nunta şi patul neîntinat" (Evr. 13, 4). De ce îţi e ruşine cu ceea ce este cinstit? Pentru ce roşeşti la ceea ce este neîntinat? Acestea sunt ale ereticilor, acestea sunt ale celor ce aduc acolo desfrânatele. Din această pricină voiesc să vă curăţiţi, ca să aduceţi din nou [nunta] la nobleţea ei, ca să astupaţi gurile ereticilor. Se huleşte darul lui Dumnezeu, rădăcina naşterii noastre" (La Col., Omilia XII 6: PG 62, 188)

Funcţia unirii trupeşti care are ca perspectivă dăinuirea-înmulţirea neamului omenesc îl duce pe Hrisostom la o nouă adâncire. El explică în repetate rânduri

cum căsătoria, prin intermediul căreia sporeşte neamul omenesc, nu este un panaceu pentru acest scop, o motivaţie absolută. Pentru că Dumnezeu putea să asigure înmulţirea oamenilor şi în alt fel, dacă primii oameni n-ar fi fost traşi în neascultare şi în păcat, adică dacă îşi ţineau mai departe fecioria din Rai. De altfel, pentru Hrisostom, *„facerea de prunci"* este în primul rând o consecinţă a poruncii lui Dumnezeu *„creşteţi şi vă înmulţiţi" (Fac. 1, 28).* De aceea şi multe familii rămân fără copii. Nu căsătoria în sine este cea care în principal *„sporeşte neamul nostru"*, ci porunca, voia lui Dumnezeu *(PG 48, 543-544).*

„...dacă Adam şi Eva ar fi ascultat de poruncile Lui şi nu i-ar fi luat în stăpânire plăcerea (ἡδονῆς) lemnului, Dumnezeu ar fi găsit o cale prin care să înmulţească neamul omenesc. Căci nici căsătoria nu poate să facă mai mulţi pe oamenii care sunt, dacă Dumnezeu nu voieşte, nici fecioria nu poate împuţina numărul lor, dacă [El] voieşte ca ei să fie mulţi" (Despre feciorie XIV 1: PG 48, 544).

„Te întreb şi eu din nou, pentru că tare mai stăruie în tine această frică, tulburându-te: Cum a fost [făcut] Adam, şi cum Eva, fără a fi la mijloc o nuntă? Ce vrei să spui? Astfel aveau să vină, zici, în lume toţi oamenii? Fie aşa, fie altfel, nu pot să-ţi spun. Căci problema acum este că lui Dumnezeu nu-i trebuia nunta pentru a-i face mai mulţi pe cei de pe pământ" (Despre feciorie XIV 1: PG 48, 546).

„Căci nu nunta le lucrează pe toate cele ale naşterii de prunci, ci acel cuvânt al lui Dumnezeu, care zice: „creşteţi şi vă înmulţiţi..."; şi despre aceasta dau mărturie cei care s-au căsătorit, dar nu au ajuns părinţi..." (La „Dar din pricina desfrânării..." 3: PG 51, 213).

Tâlcuind cartea *Facerii*, Hrisostom devine şi mai clar şi explică faptul că *„unirea trupească"* a celor doi soţi nu este suficientă pentru a naşte copii. Este necesar *„ajutorul de sus"*, ajutorul Ziditorului, care *„trezeşte" „firea" „spre prăsire"* *(PG 54, 490)*.

Adâncirea şi explicaţia de mai sus, care nu a fost necunoscută în tradiţia de până atunci a Bisericii, se face acum având ca punct de plecare problematica iscată de prezentarea fecioriei istorice, dar şi paradisiace, ca una mult superioară căsătoriei. Este vorba, desigur, nu numai despre fecioria monahilor care vieţuiesc departe de lume, ci şi de fecioria clericilor celibi şi a femeilor consacrate slujirii de multe feluri a Bisericii.

5. Eşecul primilor oameni. Voia liberă (de a face binele sau răul).

Întregul parcurs al iconomiei dumnezeieşti, al operei lui Dumnezeu în general după căderea omului, are legătură directă cu această cădere, cu alte cuvinte cu eşecul omului de a merge spre asemănarea lui cu Dumnezeu. Şi pentru că iconomia dumnezeiască a avut ca motivaţie căderea-eşecul, Hrisostom se adânceşte în acest eveniment multilateral şi dureros, deoarece, cunoscând exact ceea ce s-a întâmplat, omul poate înţelege mai în adâncime tactica terapeutică a lui Dumnezeu, cum şi în ce anume intervine Dumnezeu pentru corectarea şi fundamentarea noului parcurs al omului către asemănarea cu Dumnezeu.

Acest efort al lui Hrisostom se constituie într-o teologie fundamentală care, ca orice teologie adevărată, începe de la

consecinţele căderii şi de la starea duhovnicească existentă în Biserică şi prin Biserică, adică de la lucrarea lui Hristos. De acolo trece mai departe la evenimentul căderii, care a avut ca rezultat *„pofta, dorinţa"* trupească şi toate patimile cu infinitele nevoi ale omului. Dar *„pofta"* care a făcut necesară căsătoria, adusă ca un *„leac"*, se naşte în trupul care deja, prin cădere, a ajuns muritor. Numai trupul muritor cunoaşte *„pofta"*. Deci moartea s-a produs mai înainte.

„Căci împreună cu moartea, zice, s-a adăugat şi gloata păcatelor. Căci atunci când trupul a ajuns muritor atunci a primit şi pofta; deci, în mod necesar, [a primit] şi mânia, şi întristarea, şi toate celelalte, care aveau nevoie de multă înţelepciune, pentru ca nu cumva cele din lăuntrul nostru, umflându-se, să înece cugetul nostru în adâncul păcatului" (La Rom., Omilia XIII 1: PG 60, 507).

Pofta trupească şi patimile, în general, care au legătură cu trupul şi cu sufletul, nu aparţin firii, adică fiinţei omului, nu îşi au începutul în trup. Ci se datorează *„alegerii"*, voii libere a omului, care este o *„mişcare"* a sufletului care influenţează şi direcţionează trupul. Şi de vreme ce pofta este cea care duce la păcat, trebuie să spunem că Hrisostom respinge concepţia că trupul este rău în sine. Pentru că *„alegerea"* nu se identifică nici cu natura sufletului, nici cu natura trupului-cărnii. Este un dar al lui Dumnezeu, nu o *„necesitate a firii"*, este *„libertatea de alegere" (PG 60, 517 şi 510)*

„Ai văzut cum (= Pavel), scăpând de vină (= vina păcatului) atât esenţa sufletului, cât şi esenţa trupului, a mutat totul pe seama faptei rele? Căci dacă nu voieşte răul, sufletul este uşurat [de vină]; şi dacă el (= omul) nu săvârşeşte răul, şi trupul se eliberează; şi totul este al alegerii celei rele. Căci nu este acelaşi

lucru esenţa sufletului şi a trupului şi a alegerii, ci primele două sunt lucrarea lui Dumnezeu, iar ultima este din mişcarea ce se întâmplă în noi înşine, putând noi să o ducem înspre ce voim" (La Rom., Omilia XIII 2: PG 60, 510).

Libertatea de a alege este piatra de încercare, raţiunea pe care îşi sprijină Hrisostom teologia sa despre faptul că trupul (= *carnea*) nu este rău în sine. Pentru că faptul de a alege seamănă cu porunca lui Dumnezeu despre cunoaşterea binelui şi răului. Omul a păcătuit, a călcat porunca, dar nu porunca este responsabilă de neascultare.

„porunca (= cunoştinţei binelui şi răului) nu este rea din pricină că prin ea a luat prilej păcatul" (La Rom., Omilia XIII 3: PG 60, 511).

Alegerea (προαίρεσις) se aseamănă şi ea cu *„porunca"* iniţială a lui Dumnezeu, deoarece şi ea este un dar dumnezeiesc *„sădit în fire" (ἔμφυτον),* cunoştinţa binelui şi răului *„fiind dintru început temeluită în noi" (PG 60, 510).* Porunca iniţială putea să-l pună pe om în mişcare fie înspre Dumnezeu, fie în direcţia opusă; tot aşa şi alegerea-voia poate să se mişte şi către bine şi către rău. Cu alte cuvinte, Dumnezeu a pus în noi alegerea-voia, dar ce direcţie va lua ea, cum se va particulariza, depinde numai de om.

„Căci voinţa (βούλησις) este sădită în noi şi este de la Dumnezeu, pe când o astfel de voinţă (βούλησις)[46] *este a noastră*

[46] „Voinţa noastră" despre care vorbeşte Apostolul Pavel este exprimată de Sfântul Ioan Hrisostom puţin mai înainte, în paragraful anterior al comentariului, prin termenul προαίρεσις – alegere, hotărâre luată mai înainte în urma unei alegeri libere (n. tr.).

şi a socotinţei/voii libere (γνώμη) noastre" (La Rom., Omilia XIII 2: PG 60, 510).

Prin aceste observaţii şi analize ale lui Hrisostom avem o teologie cu multiple semnificaţii, prin care omul de după cădere, adică omul istoric, este abordat cu un realism absolut, astfel încât să se înţeleagă în ce constă lupta lui duhovnicească. Înainte de toate, această teologie a lui are o însemnătate extraordinară, fiindcă îl scapă pe om de dominaţia absolută a lui satana, este respins în mod convingător faptul că în timpul căderii *„fiinţa"* şi *„substanţa"* omului s-au schimbat, că a devenit rea în sine (*PG 60, 516).* Răutatea din ea este *„cugetul trupului"*, care se datorează mişcării înspre rău a alegerii-voii, nu fiinţei sau substanţei omului în sine (*Ibidem*). De asemenea, Hrisostom subliniază că atunci când Pavel foloseşte termenul *„sarx – carne, trup"*, nu indică prin el trupul şi esenţa lui, ci viaţa trupească, gândirea păcătoasă. Trupul, prin urmare, nu este ceva care trebuie în sine pedepsit şi redus pentru a-L mulţumi pe Dumnezeu.

„De aceea şi adaugă (= Pavel), zicând: „iar cei ce sunt în trup nu pot să placă lui Dumnezeu". Ce spui? Să tăiem cu totul trupul, zici, ca să-i plăcem lui Dumnezeu? Ori ne porunceşti, îndreptându-ne spre virtute, ca să ieşim din trup şi să ne facem ucigaşi de oameni? Vezi câte absurdităţi se nasc dacă primim în mod simplu cele spuse? Nici aici, prin cuvântul „trup" (σάρξ), nu numeşte trupul, nici esenţa trupului, ci viaţa trupească şi lumească, plină de desfătări şi desfrâu, care îl face pe om în întregime trup. Căci precum cei ce sunt întraripaţi cu duhul îşi fac duhovnicesc şi trupul, tot aşa şi cei ce fug de acesta (= de duh), fiind robi pântecelui şi plăcerii, îşi fac trup şi sufletul, nu

schimbându-i aceluia esenţa, ci prăpădindu-i nobleţea. Şi acest mod [de întrebuinţare] a cuvântului se găseşte şi în Vechiul Testament în multe locuri, trup însemnând viaţa îngroşată, mânjită de noroi şi încărcată cu plăceri nelalocul lor... cu toate că şi Noe însuşi era îmbrăcat în trup; dar vina nu sta în aceea că erau îmbrăcaţi cu trup – căci aceasta ţine de fire – ci în aceea că ei au ales o viaţă trupească" (La Rom., Omilia XIII 7: PG 60, 517).

Sfântul Ioan mai operează şi o distincţie de mare însemnătate antropologică, caracterizând în general lucrurile drept *„bune"*, *„rele"* şi *„de mijloc"*. Duhul este întotdeauna bun, iar fapta vicleană a trupului este de asemenea totdeauna rea. Sufletul şi trupul *„sunt de mijloc"*, intermediare, deoarece pot deveni fie bune, fie rele. *„Voia/socotinţa" (γνώμη)* personală este cea care va duce sufletul şi trupul în starea de bun sau rău, nu firea lor, care este neutră, dacă este permisă această caracterizare.

„Unele sunt bune, altele rele, altele de mijloc, cum sunt sufletul şi trupul, care sunt de mijloc şi care pot ajunge şi într-un fel şi într-altul. Iar duhul este totdeauna între cele bune... Deci, dacă îţi vei da sufletul şi trupul celui mai bun (= duhului), ai ajuns parte a aceluia; dacă [le vei da] celui mai rău, iarăşi, în cazul acesta, te-ai făcut părtaş al pierzării; nu de pe urma firii sufletului şi a trupului, ci de pe urma voii, care este stăpână să aleagă una din acestea două" (La Rom., Omilia XIII 7: PG 60, 518).

6. Trupul nu este rău în sine

Deoarece sistemele gnostice încă mai aveau influenţă şi reprezentare în sânul Bisericii prin creştinii encratiţi marginali, Hrisostom se simte dator să explice şi mai amănunţit, cu ajutorul textelor pauline, faptul că după căderea

adamică trupul nu s-a pierdut, nu s-a schimbat ontologic, nu a dobândit o natură diferită de cea pe care i-a dat-o Dumnezeu. El cercetează exhaustiv aşadar pasajul paulin *„şi văd o altă lege războindu-se împotriva minţii mele şi făcându-mă rob legii păcatului, celei care este în mădularele mele" (Rom. 7, 23)* şi notează că Apostolul nu identifică carnea-trupul cu legea păcatului. Această lege este un fel de tiran şi de putere, care, deşi stăpâneşte, ea doar se află în *„mădulare"*, adică nu este trupul însuşi. Şi, pentru a nu rămâne vreo îndoială, Sfântul Ioan explică faptul că una este lucrul care se află în ceva şi alta este acel ceva înăuntrul căruia se află lucrul.

În felul acesta reuşeşte să scape carnea-trupul de a fi considerat păcătos şi să adauge că acesta, fiind opera lui Dumnezeu, este *„potrivit"* şi pentru izbândirea virtuţii, dacă omul se luptă duhovniceşte, *„dacă vom fi cu trezvie"*.

„...aşa de mare este tirania păcatului, biruind şi copleşind cu totul. Lucrul pe care Pavel, arătându-l şi vădind biruirea [omului] în ce priveşte puterea, zicea: Văd o altă lege războindu-se...". Pentru că nu a zis simplu „biruind", ci [a zis] „făcându-mă rob legii păcatului". Nu a zis „pornirii trupului", nici „firii trupului", ci „legii păcatului", adică tiraniei, puterii. Cum, aşadar, zice: „care este în mădularele mele"? Şi ce înseamnă aceasta? Căci aceasta nu face mădularele [să fie] păcat, ci chiar le desparte de păcat. Căci altceva este lucrul care este în ceva şi [altceva] lucrul în care este acela... căci nici trupul nu este păcat, ci este lucrarea lui Dumnezeu şi foarte potrivit nouă spre virtute, dacă vom fi cu trezvie" (La Rom., Omilia XIII 3: PG 60, 511).

Această părere o află Hrisostom şi în alt pasaj paulin:

„că ceea ce lucrez nu ştiu... dar acum nu mai lucrez eu aceasta, ci păcatul care locuieşte în mine" (Rom. 7, 15-17).

Nu trupul produce răul, ci păcatul care este înăuntrul omului, păcat care pe de o parte se află în om, dar se deosebeşte ontologic de trupul omului.

„Căci nu a zis (= Pavel) că „trupul lucrează aceasta", ci chiar dimpotrivă, că „nu mai lucrez eu aceasta, ci păcatul care locuieşte în mine". Iar dacă zice că nu locuieşte în el binele, aceasta nu este vreo vină a trupului; căci nu faptul că nu locuieşte în el ce este bun îl arată a fi rău" (La Rom., Omilia XIII 2: PG 60, 509).

Pentru a arăta şi celor mai puţin educaţi neutralitatea trupului-cărnii, Hrisostom foloseşte imagina unei chitare, care are nevoie de un chitarist. Trupul este chitara, iar sufletul chitaristul. Acum sufletul este înălţat, ca unul care este superior trupului, la statutul de organ responsabil care hotărăşte cum şi ce sunet va scoate chitara. El devine responsabil, ca un căpitan pentru corabie. În sinea lor, chitara şi corabia depind de chitarist şi de căpitan, nu de ele însele; cu atât mai mult cu cât trupul este lipsit de înţelepciune şi ţine de realităţile conduse, nu de cele conducătoare, de care ţine sufletul *(PG 60, 509-510).*

Sufletul poate *„să cunoască ceea ce e de făcut şi ceea ce nu e de făcut",* dar nu lucrează întotdeauna ceea ce este corect, din pricina *„bântuielii şi uneltirii păcatului" (Ibidem).* Adică legea păcatului, care stă ascunsă înăuntrul omului *(„în mădularele mele", Rom. 7, 23),* deci şi înăuntrul sufletului, influenţează puternic, iar eliberarea de ea nu este deloc uşoară.

Ca un ultim şi determinant argument teologic pentru neutralitatea morală a trupului este adusă întruparea Cuvântului dumnezeiesc. De vreme ce Hristos a avut ca om

firea căzută pe care o avem şi noi, oamenii păcătoşi, aceasta nu putea să fie *„rea"*. Cuvântul dumnezeiesc nici n-a luat o fire diferită de a noastră, nici n-a schimbat-o pe aceasta într-un alt tip de substanţă. Pur şi simplu a luat firea noastră fără de păcat şi a făcut-o nemuritoare. Cu alte cuvinte, Cuvântul dumnezeiesc a împlinit în firea omenească căzută ceea ce n-au reuşit primii oameni, anume să rămână fără de păcat pentru a deveni nemuritori şi asemenea cu Dumnezeu.

„Căci Hristos n-a avut un trup păcătos, ci asemenea firii noastre celei păcătoase, dar fără de păcat şi aceeaşi cu firea noastră. Astfel că şi de aici de vede că nu era rea firea trupului. Căci nici n-a luat Hristos altă fire în locul celei dintâi, nici nu l-a pregătit să se lupte din nou, schimbându-l după fiinţă; ci lăsându-l să rămână cu aceeaşi fire, a făcut să se încununeze cu cunună de biruinţă împotriva păcatului. Şi atunci, după biruinţă, l-a înviat pe acesta şi nemuritor l-a făcut. Şi ce are de-a face cu mine, zici, dacă acestea s-au făcut în acel trup? Are de-a face cu tine, de aceea a şi adăugat: „ca dreptatea Legii să se plinească în noi, cei ce nu umblăm după trup". Ce înseamnă „dreptatea"? Sfârşitul, scopul, izbânda. Căci ce voia Acela şi ce a poruncit odinioară? Să fim fără de păcat. Acest lucru, aşadar, se izbândeşte acum de către noi prin Hristos"(La Rom., Omilia XIII 5: PG 60, 515. Vezi şi PG 60, 498; PG 61, 144-146, 671-672).

7. „Voluntarismul"[47] – Harul Dumnezeiesc

---

[47] Şcoală de gândire care consideră că voia (βούλησις, θέλησις) este superioară intelectului (νοῦς) şi simţirii (αἴσθησις, θυμός) sau, în domeniul teologiei, teorie potrivit căreia Dumnezeu trebuie conceput ca o formă de voinţă. Ea este în contrast cu intelectualismul, care dă întâietate raţiunii lui Dumnezeu (n. tr.).

Sublinierea puternică a libertăţii de voinţă şi a neutralităţii morale a trupului – care, prin urmare, nu este în sine responsabil pentru păcat – i-a făcut pe mulţi să se grăbească să-i atribuie lui Hrisostom o perspectivă voluntaristă, potrivit căreia toate depind numai de voinţa cea atotputernică. Este însă o percepţie greşită, fiindcă Hrisostom, fiind realist, ştia foarte bine că *„bântuiala şi uneltirea păcatului", „puterea tiranică" „în mădularele"* omului sunt extrem de puternice. De aceea, în vremea Vechiului Testament, acestea erau extrem de greu de evitat, în timp ce acum, în vremea Noului Testament, lupta omului are rezultate mai bune. *„Cu mai multă uşurinţă se atinge virtutea (= acum), pentru că harul a strălucit" (PG 60, 517).* Prin urmare, alegerea, voia liberă, se mişcă spre bine câtă vreme în om, începând de la Cincizecime, lucrează harul dumnezeiesc. Şi Hrisostom este şi mai clar în privinţa acestui subiect atunci când caracterizează *„harul"* dăruit drept *„cugetul duhului" (φρόνημα τοῦ πνεύματος)* şi mărturiseşte că omul poate evolua corect şi virtuos câtă vreme primeşte ajutorul Sfântului Duh.

„... vei putea acum să păşeşti drept şi nesupus căderii, dacă îţi vei însă câştiga ajutorul Duhului" (La Rom., Omilia XIII 6: PG 60, 515).

Libertatea voinţei este într-adevăr accentuată mult de Hrisostom. Însă cel care cercetează textele lui are impresia că o face pentru a-i mişca pe credincioşi spre trezvie şi pentru a-i convinge că, cu toate că în cele din urmă toate depind de Harul dumnezeiesc, şi omul *„contribuie", „aduce ceva"* la înaintarea sa duhovnicească. Totul se datorează lui Dumnezeu, dar şi omul este dator să se ocupe cu ceva,

oricât de puțin, acest lucru fiind absolut necesar și constituind lupta continuă a omului.

„Harul este cel ce lucrează totul (La Ioan, Omilia LXXXVII 4: PG 59, 472. Vezi și PG 51, 275-276).

„Chiar dacă ne vom sui pe culmea virtuții, ne mântuim datorită milei [lui Dumnezeu]" (La Psalmi IV: PG 55, 44).

8. „Pentru că a intrat pofta, a intrat și nunta" (PG 51, 213)

Am văzut că după căderea protopărinților în ființa lor a rămas darul dumnezeiesc al alegerii libere, al libertății de a alege. Acest dar este caracterizat de Hrisostom și ca *„mișcare" (κίνησις),* uneori și ca *„poftă" (ἐπιθυμία),* care este în legătură cu calitatea muritoare a trupului și care, cel mai corect, se înțelege ca o manifestare a voii libere, bineînțeles, înspre patimi. Pofta poate să aibă măsură și atunci ea rămâne acționând între anumite granițe, fapt care nu constituie un păcat.

Când pofta crește însă foarte tare și depășește hotarele, atunci trage și afundă *„cugetul" (λογισμός)* în păcat *(PG 60, 507),* deși pofta în sine nu este păcat. Depășirea hotarelor ei, pierderea controlului, deci scăparea ei din frâu, este caracterizată ca *„lipsă de măsură, necumpătare" (ἀμετρία),* și exact acest lucru este păcatul. În lipsa de măsură a poftei și în mișcarea ei neînfrânată se află rațiunea căsătoriei, după Sfântul Ioan Hrisostom. Prin căsătorie se dau hotarele manifestării poftei, încât aceasta, rămânând înăuntrul hotarelor, să nu devină păcat, să nu se manifeste ca desfrânare sau destrăbălare, sau adulter, sau homosexualitate.

„Căci acestea (= pofta și patimile) nu erau păcat; iar lipsa de măsură a lor, fără să fie ținută în frâu, lucrează aceasta (= păcatul)...

Pofta nu este păcat, dar când cade în lipsa de măsură, nevrând să rămână înlăuntrul legii nunţii, ci alergând şi după femei străine, atunci lucrul acesta devine adulter, dar nu din pricina poftei, ci din pricina lăcomiei acestei" (La Rom., Omilia XIII 1: PG 60, 507-508).

Nu este întâmplătoare referirea deasă a lui Hrisostom la lipsa de măsură a poftei. Pentru că aceasta este păcatul sau piedica pentru cumpătare/înţeleptire (*σωφροσύνη*) şi pentru viaţa morală în general, care depinde foarte mult de relaţiile trupeşti ale oamenilor. Astfel, el consideră căsătoria un mijloc de înlăturare a necumpătării, necumpătare care se taie, se opreşte în momentul în care pofta este canalizată în cadrul căsătoriei.

„Pentru că a intrat pofta, a intrat şi nunta, tăind necumpătarea şi îndemnându-ne să avem o singură femeie" (La „Iar din pricina desfrânării..." 3: PG 51, 213).

9. Aspectul negativ al căsătoriei: înăbuşirea patimilor şi leac împotriva desfrânării

Când devine mai practic în analizele sale, Hrisostom leagă întotdeauna căsătoria de pasajele referitoare la acest subiect ale lui Pavel şi mai ales de *„iar din pricina desfrânării, fiecare să-şi aibă femeia sa şi fiecare femeie să-i aibă bărbatul ei" (I Cor. 7, 2).* Acest pasaj şi celelalte pasaje pauline legate de subiect presupun iniţial căsătoria ca fiind un mijloc de evitare a răului, a desfrânării. Nu presupun că ea ar fi binele cel mai înalt şi mai de dorit, cu toate că o caracterizează ca fiind *„taină mare"* şi *„cinstită"*. Această tactică o urmează şi Hrisostom, care este nu numai un extraordinar tâlcuitor, ci şi unul foarte fidel al duhului paulin.

Şi Hrisostom accentuează aşadar faptul că raţiunea de a fi a nunţii constă în evitarea desfrânării şi înăbuşirea necumpătării poftei. Însă el adaugă şi o raţiune pozitivă, care îi oferă căsătoriei fundament teologic şi, deci, o justificare mult mai largă. Această raţiune este cumpătarea, în legătură cu care vom reveni.

„Care este aşadar motivaţia nunţii şi pentru care pricină a dat-o Dumnezeu?... Ca să fugim de desfrânare, ca să înăbuşim patimile, ca să trăim cu cumpătare, ca să bineplăcem lui Dumnezeu, îndestulându-ne cu femeia noastră. Acesta este darul nunţii, acesta este rodul, acesta este câştigul... Căci pentru un singur lucru trebuie să ne luăm femeie, ca să fugim de păcat, ca să scăpăm de toată desfrânarea. Pentru aceasta trebuia ca nunta să le pună la locul lor pe toate, ca să ne ajute la cumpătare" (Cuvânt encomiastic la Maxim 5: PG 51, 232).

După Apostolul Pavel şi după Hrisostom, căsătoria nu este bunul cel mai înalt şi de dorit, ori virtutea cea mai înaltă deoarece, conform teologiei lor, starea îngerească paradisiacă a protopărinţilor a fost fecioria, nu căsătoria, ca unire trupească; şi, de asemenea, deoarece în Împărăţia Cerurilor căsătoria nu va mai fi valabilă (*Mt. 22, 30*).

„ Căci cel care află că este sfătuit să se însoare, nu pentru că nunta este cea mai înaltă treaptă a virtuţii, ci pentru că Pavel îl socoteşte atât de pornit spre plăcerea trupească încât nu poate scăpa de desfrânare dacă nu se însoară, roşind şi ruşinându-se, se va grăbi să îmbrăţişeze fecioria..." (Despre feciorie XXVII 4: PG 48, 552).

Legătura făcută între căsătorie şi evitarea desfrânării sună negativ, dar presupune un realism solid şi o puternică grijă pastorală, mai ales într-o epocă în care, deşi creştinismul era îmbrăţişat de mulţimi mari de oameni, aceştia, în marea lor majoritate, îşi duceau viaţa zilnică la fel ca şi înainte de

botez sau la fel ca în mediul păgân încă dominant. De asemenea, este nevoie să mergem mai departe la încă o adâncitură, care explică nuanțele şi accentele din teologia lui Hrisostom legată de această temă. Despre căsătorie el vorbeşte de obicei în raport cu fecioria, pe care o consideră superioară căsătoriei. Astfel, după ce a lămurit premizele teologice, datele stării omului de dinainte şi de după cădere, totdeauna în lumina tainei Bisericii, se mişcă între două extreme: derapajul moravurilor şi fecioria. Căsătoria devine un mijloc de evitare a imoralității şi, de va birui cumpătarea, devine un mijloc de apreciere a fecioriei *(PG 48, 552).*

Cu cât mai restrânsă este referința la feciorie din discursul său despre căsătorie, cu atât este accentuat mai mult aspectul negativ al căsătoriei, anume că este o consecință a neascultării şi a morții şi că are ca rațiune evitarea păcatului. Prin urmare, căsătoria rămâne în ciclul lucrurilor bune, dar are valoare numai ca mijloc, ca instrument. Dimpotrivă, un bun veşnic este numai fecioria.

„Ai văzut de unde-şi are început căsătoria? De unde a ajuns să fie necesară? De la neascultare, de la blestem, de la moarte. Căci unde este moarte, acolo este şi căsătorie. Şi nefiind aceea, nici aceasta nu urmează. Dar fecioria nu are astfel de urmări, ci pururea este folositoare, pururea bună şi fericită, şi înainte de moarte şi după moarte; şi înainte de nuntă, şi după nuntă" (Despre feciorie XIV 6: PG 48, 544).

Sfântul Ioan atribuie căsătoriei şi rolul de leac, de medicament, fapt care înseamnă o insistență pe aspectul negativ, dar şi pe depăşirea lui chiar şi cu puțin, în direcția aspectului pozitiv al căsătoriei.

„Încât una este raţiunea nunţii, aceea de a nu desfrâna; şi pentru aceasta s-a adus acest leac" (La „Dar din pricina desfrânării" 3: PG 51, 213).

Această dispoziţie a lui Hrisostom este în mod evident una conştientă, pentru că în repetate rânduri *„justifică"* nunta ca evitare a desfrânării. Ba şi mai mult, îi *„sfătuieşte"* pe oameni să se căsătorească, *„porunceşte"* căsătoria şi îi laudă pe cei care se căsătoresc, pentru că dacă ar fi condamnat acest fapt ar fi atacat creaţia lui Dumnezeu. Deci căsătoria are ca pricină neascultarea, dar este o creaţie, mai corect, o născocire *(„μηχάνευμα" - meşteşugire)* a lui Dumnezeu. În ciuda acestui fapt el o ia ca pe o concesie, o *„îngăduinţă, ceva iertat" (συγχώρησις)*, o socoteşte un *„pogorământ" (συγκατάβασις)* al lui Dumnezeu *(PG, 48, 545)*. Mai simplu, căsătoria este îngăduită de pogorământul dumnezeiesc faţă de slăbiciunea omenească şi, desigur, indirect, această îngăduinţă ajunge să fie *„o laudă a înfrânării"*, a abstinenţei.

„... Cum dar poţi să-mi spui că opresc căsătoria, când eu nu-i osândesc pe cei căsătoriţi? Eu opresc desfrânarea şi adulterul, dar niciodată căsătoria. Şi pe cei ce îndrăznesc acelea îi osândesc şi îi alung din sânul Bisericii, iar pe cei ce fac aceasta (= se căsătoresc), dacă trăiesc cu cumpătare, nu încetez a-i lăuda. Căci astfel două sunt câştigurile: unul acela de a nu defăima zidirea lui Dumnezeu, iar al doilea acela de a nu înjosi vrednicia fecioriei, ci cu mult mai cinstită a o dovedi"(Despre feciorie IX 3: PG 48, 539-540).

„Căci zice (= Pavel): „Bine este omului să nu se atingă de femeie". Iar în ce priveşte nunta, dă şi sfaturi, dă şi porunci, adăugând şi pricina: „din pricina desfrânării", zice. Şi pare cum că ar da o justificare îngăduinţei de a te căsători; dar în realitate, pe ascuns, prin sfaturile despre nuntă înalţă lauda fecioriei, nu descoperind-

o vădit prin cuvânt, ci lăsând-o pe aceasta în seama conştiinţei ascultătorilor" (Despre feciorie XXVII 4: PG 48, 552).

În acest moment este nevoie să remarcăm un lucru care are o raţiune teologică mai adâncă, dar care nu a fost luat în seamă de cercetători. Toţi, atunci când scriu despre părerile despre căsătorie ale lui Hrisostom, folosesc expresia *„scopul căsătoriei"*. În locul acestei expresii Hrisostom recurge întotdeauna numai la cuvintele *„pricină" (αἰτία)* sau *„pretext/motivaţie"* (πρόφασις) a nunţii. Arată astfel cauza şi pretextul, care este căderea protopărinţilor. Intră în amănunte ale comportamentului soţilor. Dar o face pentru a arăta cum căsătoria poate funcţiona bine ca un mijloc, nu pentru ca să se înţeleagă căsătoria ca o valoare şi o virtute autonome, ca o creaţie iniţială a lui Dumnezeu, ca voie a lui Dumnezeu, care ar fi contribuit la asemănarea omului cu Dumnezeu. Chiar şi elementele pozitive ale căsătoriei sunt evaluate în raport cu căderea protopărinţilor şi cu funcţia căsătoriei ca mijloc.

10. Aspectul pozitiv al căsătoriei. Cauza iniţială a căsătoriei este în principal naşterea de prunci.

Fără îndoială, căsătoria are şi un aspect pozitiv, fundamentat pe faptul că a fost inventată chiar de Dumnezeu, iniţial pentru a fi un mijloc pentru naşterea de prunci, iar mai apoi, în primul rând pentru cumpătare şi în al doilea rând pentru naşterea de prunci. Faptul că este o *„născocire"* dumnezeiască, deci *„creaţie"* a lui Dumnezeu *(PG 48, 540), „legătură hotărnicită de Dumnezeu" (PG 62, 386),* se vede din insuficienţa reciprocă şi din complementaritatea bărbatului şi femeii, aşa cum a explicat Hrisostom faptul acesta.

Unirea trupească-sexuală este o depăşire a insuficienţei, care devine plinătate ca nuntă. Această plinătate ducea la naşterea de copii, care avea ca primă cauză mângâierea omului înaintea morţii naturale, pe care a provocat-o neascultarea primilor oameni. Adică, prin naşterea de prunci, primii oameni primeau mângâiere pentru moartea lor. Văzând oamenii cum continuă să trăiască şi ei prin copiii lor, aveau o mângâiere pentru propria moarte. Astfel supravieţuia şi creştea neamul omenesc şi, desigur, se *„inunda"* – după expresia lui Hrisostom – lumea întreagă de fiinţe omeneşti.

Naşterea de prunci, aşadar, ca o mângâiere a oamenilor pentru moartea lor, este socotită ca pricina, raţiunea primă a căsătoriei.

11. Întâietatea cumpătării în căsătorie şi învierea lui Hristos

Prin lucrarea şi învierea lui Hristos avem însă o diferenţiere a cauzei căsătoriei, desăvârşit de consecventă în teologia lui Hrisostom. Adică, de vreme ce primii oameni au văzut şi s-au convins că moartea s-a nimicit, s-a abolit prin învierea lui Hristos, nu mai aveau nevoie la modul absolut de mângâierea adusă de naşterea de prunci. Principala lor mângâiere acum, în epoca Bisericii, devine învierea personală şi fericirea fiecărui creştin în Împărăţia Cerurilor, lucruri care presupun însă cumpătare şi virtute. Acestea, desigur, nu exclud naşterea de prunci. Ele schimbă pur şi simplu primatul. În timp ce până atunci raţiunea principală a căsătoriei era naşterea de prunci, acum raţiunea principală sunt cumpătarea şi virtutea.

Cât de cinstită şi de importantă este căsătoria depinde în primul rând de cumpătarea care domneşte între soţi. În căsătorie pot exista copii, bogăţie şi frumuseţe. Dar dacă lipseşte virtutea, nunta nu este *„cinstită"*.

„Cum este nunta cinstită? Că îl ţine în cumpătare, zice, pe omul credincios" (La Evr., Omilia XXXIII 3: PG 63, 227).

Cumpătarea are o însemnătate atât de mare ca premiză a fericirii eshatologice, încât Hrisostom o propune ca raţiune a căsătoriei, uneori ca singura, alteori ca fiind înaintea naşterii de prunci. Mai sunt însă şi patimile trupeşti, aprinderea [trupească], care împiedică cumpătarea într-o aşa de mare măsură, încât să propună căsătoria şi ca *„leac, doctorie"* împotriva desfrânării. Acestea trebuie, desigur, încadrate şi în încercarea lui de a răspunde celor care condamnau instituţia fecioriei ca una care provoacă micşorarea numărului de oameni.

„Căci nunta n-a fost lăsată ca să petrecem în destrăbălări, nici ca să desfrânăm, ci ca să fim cumpătaţi, să ne înţelepţim. Ascultă, dar, ce zice Pavel: „iar din pricina desfrânării, fiecare să-şi aibă femeia sa şi fiecare femeie să-şi aibă bărbatul ei". Căci două sunt pricinile pentru care a fost lăsată nunta, ca să fim cumpătaţi şi ca să devenim părinţi; iar între acestea două cea dintâi este motivaţia (πρόφασις) cumpătării. Căci pentru că a intrat pofta, a intrat şi nunta, tăind lipsa de măsură şi îndemnând a avea o singură femeie. Că naşterile de prunci nu nunta le face întotdeauna, ci acel cuvânt al lui Dumnezeu, care zice: „creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul". Şi dau mărturie de aceasta cei care s-au căsătorit, dar nu au ajuns să fie părinţi. Astfel că mai întâi este această pricină, a cumpătării – şi mai ales acum, când lumea toată s-a umplut de neamul nostru. Fiindcă la început era dorit foarte

faptul de a avea copii, pentru pomenire şi pentru a lăsa fiecare rămăşiţe ale vieţii sale. Fiindcă încă nu erau nădejdi pentru înviere, ci stăpânea moartea, şi cei ce se sfârşeau credeau că se vor pierde cu totul după viaţa de aici, Dumnezeu a dat mângâierea cea din copii, ca să rămână chipurile însufleţite ale celor ce s-au dus şi ca să se păstreze neamul nostru şi pentru ca urmaşii acelora să le fie mare mângâiere celor ce vor urma să se sfârşească şi rudeniilor acelora... Şi, pentru că învierea este la uşi şi nu mai este nici o raţiune a morţii, este de prisos grija pentru acestea. Căci dacă doreşti copii, mult mai buni şi mai folositori vei putea să-i dobândeşti acum, când au fost aduse durerile [de naştere] cele duhovniceşti şi o naştere mai bună şi îngrijitori de bătrâni mai folositori. Încât una este raţiunea nunţii, aceea de a nu desfrâna; şi pentru aceasta a fost adusă această doctorie" (La „Dar din pricina desfrânării" 3: PG 51, 213).

Accentuarea emfatică a cumpătării ca motivaţie a căsătoriei, nu numai că nu exclude naşterea de prunci, ci indirect sau direct o presupune ca pe ceva care contribuie la atingerea cumpătării din multe raţiuni şi din cauza faptului că pruncul se dovedeşte a fi o *„punte"*, care uneşte şi linişteşte bărbatul şi femeia *(PG 62, 388).* De altfel, *„alcătuirea/întocmirea vieţii" (ἡ τοῦ βίου σύστασις)* se realizează cu *„ajutorul"* femeii pe care bărbatul o ia şi pentru naşterea de copii şi pentru înăbuşirea *„poftei"* trupeşti.

„... spre întocmirea vieţii acesteia, spre naşterea de fii şi spre pofta firească se arată a fi ajutorul ei (= al femeii)" (Despre feciorie XLVI 5: PG 48, 568).

„Să-şi ia femeie spre cumpătare şi spre naştere de prunci"(La Col., Omilia XII 4: PG 62, 386).

„... nu trebuie să căutăm să fie bogată (= soţia), ci ca s-o luăm părtaşă a vieţii spre starea naşterii de prunci... Un suflet bun să

căutăm, ca să atingem iubirea" (La Fapte, Omilia XLIX 4: PG 60, 344).

Din raţiuni pastorale Hrisostom este obligat să pună problema întâietăţii cumpătării cu realism – uneori respingător – şi în lucrarea sa *Despre feciorie*. Aici, deşi urmăreşte pe de o parte cumpătarea şi pe de alta apărarea fecioriei, numeşte drept cauză sau *„pricină/pretext"* al căsătoriei necumpătarea *„singură"*, evitarea desfrânării prin stingerea aprinderii trupeşti în unirea nunţii. Dar nici de această dată nu exclude *„facerea de copii"; şi ea* este o pricină a căsătoriei, dar nu pricina principală. Bărbatul se căsătoreşte *„din pricina desfrânării", „nu pentru facerea de copii"*. Aceasta înseamnă numai primatul, nu şi excluderea naşterii de prunci, fapt care este de neînţeles pentru gândirea teologică a lui Hrisostom, pentru care unirea trupească are ca raţiune şi naşterea de prunci (*„unirea"* a fost dată *„spre facerea de fii": PG 62, 386*). De aceea şi pare imposibil de înţeles pentru gândirea lui orice fel de formă de control a naşterii. Nu îşi exprimă părerea în acest subiect, dar nici controlul nu este în acord cu toată structura teologiei sale. Impresionează însă tăcerea lui referitor la acest subiect, dat fiind faptul că problema controlării naşterilor şi, mai ales, într-o formă foarte dură, nu era necunoscută în vremea sa.

„Aşadar, nunta a fost dată şi pentru naşterea de prunci; şi mai mult decât atât, pentru a stinge aprinderea firii. Şi martor este Pavel, care zice: „iar pentru desfrânare fiecare să-şi aibă femeia sa", nu „pentru a face copii". Şi iarăşi [Pavel] porunceşte a veni împreună [bărbatul şi femeia] nu ca să devină părinţi de mulţi copii; ci pentru ce [anume]? „Ca să nu vă ispitească satana", zice. Şi mergând mai departe, nu a spus: „Iar dacă doresc copii";

Ci ce? „Iar dacă nu se pot înfrâna, să se căsătorească". Căci la început (= până la învierea Domnului), după cum am spus, aceste două pricini le avea (= căsătoria). Dar după aceea, după ce s-au umplut şi pământul, şi marea, şi lumea toată, mai rămâne o singură pricină a ei: nimicirea neînfrânării şi desfrâului" (Despre feciorie XIX 1: PG 48, 547).

Interpretând *Psalmul* 83, operează o nouă adâncire, explicând că până şi în epoca Noului Testament Dumnezeu a lăsat să se înţeleagă că era nevoie de *„virtute, nu de a avea mulţi copii" (PG 55, 312).* Legătura clară şi de primă mână a căsătoriei cu cumpătarea, care presupune reprimarea patimilor în cadrul unirii trupeşti legiuite, pare să-l conducă la marginalizarea naşterii de prunci. Putem însă să presupunem o motivaţie însemnată a acestei marginalizări. Atunci când Hrisostom vorbeşte, fundamentându-se pe Pavel, despre înfrânarea *„pentru o vreme"* a soţilor pentru rugăciune, nu numai că nu o limitează pe aceasta temporal, ci se gândeşte că soţii, dacă hotărăsc de comun acord, este posibil şi, bineînţeles, îngăduit şi de dorit să trăiască fără amestecare trupească, fapt care, într-o perspectivă eshatologică, are plata fecioriei. Dar această stare înseamnă că nu vor proveni urmaşi din cei doi, sau vor fi puţini. Şi această lipsă, pentru care cu siguranţă oamenii din vremea lui l-au acuzat, el încearcă să o justifice teologic, arătând cum şi de ce naşterea de prunci nu aparţine cercului bunătăţilor speciale de după învierea Domnului.

12. Cumpătarea în căsătorie.

Legătura absolută, dar nu exclusivă, a căsătoriei cu cumpătarea se înţelege având ca dat principal insuficienţa

bărbatului şi femei. Pentru că insuficienţa nu se referă numai la conformaţia somatică evidentă, ci se extinde şi asupra stării duhovniceşti a omului. Soţii au nevoie de contribuţia unuia la celălalt pentru dobândirea virtuţilor, pentru înaintarea lor spirituală reciprocă. Într-o pereche toate sunt comune, averile şi chiar trupul fiecăruia dintre soţi. Comun însă trebuie să devină şi efortul pentru virtute. Termenul *„ajutor"*, pe care l-a folosit scriitorul vechi-testamentar în cadrul procesului de *„construire"* a femeii, are aplicaţie şi în chestiunile duhovniceşti, în cele *„mai înalte"*, nu numai în cele biologice, în cele trupeşti şi în cele practice. Femeia *„împreună-lucrează"* *(συμπράττει)* la sporirea duhovnicească a cuplului, nu este o existenţă pasivă. Ea participă la sporirea virtuţii, a cumpătării, în cadrul căsătoriei. Contribuie extraordinar la vieţuirea în pace şi la faptul de a se mulţumi soţul numai cu soţia, lucru pentru care *„este bineplăcută"* lui Dumnezeu, de vreme ce virtutea şi cumpătarea presupun evitarea relaţiilor extraconjugale.

„Îşi împart (= soţii) durerea, ca să împartă şi cununa. De obşte sunt cele ale nunţii. Să fie de obşte şi cele ale virtuţii. Ajutor te-am luat pe tine. Fi-mi dar ajutor şi în lucrurile mai înalte " (La Psalmul XLVIII 5: PG 55, 506).

„...pentru care pricină a dat-o (= căsătoria) Dumnezeu?... ca să înăbuşim pofta, ca să trăim împreună cu cumpătare, ca să fim bineplăcuţi lui Dumnezeu, mulţumindu-ne numai cu femeia noastră. Căci pentru un singur lucru trebuie să ne luăm femeie, ca ... să scăpăm de toată desfrânarea... ca să ne ajute la cumpătare" (Cuvânt encomiastic la Maxim 5: PG 51, 232).

Ca virtute, cumpătarea se află în totală dependenţă de căsătorie, în care funcţionează ca un port în care domneşte

liniştea şi mulţumirea, buna-înţelegere şi dragostea dintre soţi. Pentru aceasta amândoi soţii capătă *„mângâiere"* atât în problemele practice, cât şi în cele duhovniceşti.

„Să nu căutăm, aşadar, să avem bani (= prin căsătorie), ci ca să ne desfătăm de pace, de bucurie... (= căsătoria se face) ca să ne bucurăm de ajutor şi ca să avem liman şi loc de scăpare şi mângâiere în relele ce vin... " (Cuvânt encomiastic la Maxim 4: PG 51, 231-232).

În cadrul căsătoriei se poate cultiva virtutea într-o măsură asemănătoare sau chiar mai mare decât cea pe care o întâlnim în mânăstiri. Căsătoria şi ocupaţiile lumeşti nu împiedică exercitarea virtuţii.

„... să nu osândim nunta, nici să socotim o piedică şi poticnire pe calea care duce la virtute faptul de a avea femeie şi de a hrăni copii... Iată şi aici erau un bărbat şi o femeie; şi erau în frunte şi acolo unde lucrau, şi îşi stăpâneau bine meşteşugul, şi dovedeau o filosofie (= viaţă duhovnicească) mai cu acrivie decât cei ce trăiesc în mânăstiri" (La „îmbrăţişaţi pe Priscilla.." 3: PG 51, 190).

De altfel, căsătoria însăşi a fost inventată şi lăsată pe lume deoarece favorizează cultivarea în sânul ei a virtuţii. Dacă nunta ar fi împiedicat viaţa virtuoasă, Dumnezeu nu ar fi lăsat-o pe lume. Acolo, în portul căsătoriei, se liniştesc patimile trupeşti *„furioase"* şi soţii se pot dedica luptei duhovniceşti fără a fi împiedicaţi.

„... să nu mai socotească nunta a fi piedică în a bineplăcea lui Dumnezeu... căci dacă nunta, iubite, şi creşterea copiilor ar fi fost să fie o piedică în calea virtuţii, Ziditorul-a-toate n-ar fi adus în viaţa noastră nunta... nu numai că ea nu ne împiedică cu nimic în trăirea filosofiei celei după Dumnezeu dacă noi voim să fim cu

mintea trează, ci aduce în viaţa noastră şi multă mângâiere, potolind furiile firii noastre şi nelăsând marea să se frământe... pentru aceasta a dăruit Dumnezeu neamului omenesc această mângâiere (= a nunţii)" (La Fac., Omilia XXI 4: PG 53, 189).

În sfârşit, cumpătarea despre care vorbeşte Hrisostom, se identifică cu înfrânarea, cu abstinenţa, dacă îi dăm acesteia din urmă un înţeles mai larg, dincolo de domeniul sexual.

13. Nunta este „cinstită", nu „sfântă", dar păzeşte „sfinţenia". Este curată, dar nu „de admirat"

Cumpătarea în căsătorie, ca înfrânare în înţelesul mai larg, este foarte preţuită deoarece priveşte omul în general şi trupul omenesc în particular, care, prin tainele Bisericii, a devenit *„templu sfânt"*. Acest templu se spurcă prin relaţiile extraconjugale *(PG 48, 550)*, în timp ce se păstrează curat atâta vreme cât aceste relaţii rămân în cadrul căsătoriei. Căsătoria aduce *„păstrarea" „în cumpătare" (Ibidem)*. Ea funcţionează ca un port, care, de vreme ce, prin *„unirea legiuită"*, protejează de valurile sălbatice ale patimilor firii *(PG 48, 539)*, facilitează dezvoltarea vieţii duhovniceşti şi chiar a sfinţeniei.

Deseori Hrisostom caracterizează nunta drept *„sfântă"*, iar cumpătarea ei drept *„sfinţire" (ἁγιασμός)*. Dar când este chemat să explice mai exact aceste caracterizări, trece la o deosebire teologică severă. Sfinţenia omului în general şi a trupului în particular se realizează prin credinţă, în timp ce căsătoria în sine nu creează *„sfinţenie" (ἁγιοσύνη)*, nici nu este în sinea ei, de la sine, *„sfântă"*. Însă poate şi este datoare să rămână *„curată"*, să nu întineze realitatea sfinţită, care este omul credincios. Raţiunea existenţei sale este păzirea

sfinţeniei, ea devenind în felul acesta colucrătoare la lucrarea duhovnicească sfântă. O realitate sfinţită o constituie trupul lui Hristos, fapt care se distruge atunci când realitatea sfinţită, trupul credinciosului, devine trup de desfrânată, când acesta se dedă desfrânării şi adulterului.

„... „sfinţire" (Evr. 12, 14), ce înseamnă? Cumpătarea şi buna purtare cea din nuntă... căci şi aceasta este sfinţire. Cum? Nu nunta este sfinţire, ci nunta păzeşte sfinţirea cea din credinţă, neîngăduind a te apropia de desfrânată. Căci nunta este cinstită, nu sfântă. Curată este nunta, totuşi nu dăruieşte şi sfinţenie, ci numai faptul că te opreşte să o întinezi pe cea dată din credinţă... Căci cum va putea fi trup al lui Hristos cele ce ajunge trup de desfrânată?" (La Evr., Omilia XXX 1: PG 63, 210).

Urmându-l pe Pavel, Hrisostom nu s-a zgârcit: a caracterizat căsătoria ca *„sfântă", „curată", „neîntinată", „liman al înţelepciunii"* şi în alte feluri asemănătoare. De cele mai multe ori însă, când se referă la căsătorie, are în vedere toată plaja vieţii credincioşilor, a darurilor duhovniceşti şi a Tainelor Bisericii. Desigur, are în vedere şi celălalt mal al râului, fecioria. Tot ceea ce dezvoltă în privinţa căsătoriei are de obicei o raportare comparativă la feciorie. Acest lucru se întâmplă mai ales în lucrarea sa specială *Despre feciorie*, unde, comparând căsătoria cu fecioria, explică faptul că, în opoziţia cu cea de-a doua, prima nu este pentru Pavel *„în sine de admirat"*. Nu acuză, desigur, nici nu condamnă căsătoria, ci o lipseşte de laude, deoarece Pavel nu vorbeşte despre *„cinstita" (σεμνήν) „facere de prunci"* ca fiind raţiunea căsătoriei, ci despre *„aprindere"*, despre exaltarea dorinţelor trupeşti.

„Ai văzut că nicăieri nunta în sine nu este de admirat, ci, din pricina desfrânării, din pricina ispitelor... totuşi (= Pavel) nu-i osândeşte, nici nu-i face vrednici de pedeapsă (= pe cei ce se căsătoresc), ci numai îi lipseşte de laude... nepomenind nicăieri naşterea de prunci ca pricină plăcută şi curată a nunţii, ci [amintind] de aprindere şi de neînfrânare şi de desfrânare şi de ispita satanică, şi îngăduind nunta pentru a nu se întâmpla acestea" (Despre feciorie XXXIX 2-3: PG 48, 562).

14. Superioritatea fecioriei

De vreme ce în starea paradisiacă nu exista unire trupească, nici în Împărăţia Cerurilor nu va exista căsătorie; şi de vreme ce căsătoria a fost inventată din pogorământ dumnezeiesc faţă de slăbiciunea omenească, pentru Hrisostom este de la sine înţeleasă superioritatea feciorie în raport cu căsătoria. Căsătoria este bună, dar fecioria este şi mai bună şi mult mai de cinstit *(PG 48, 593)*. Şi în opoziţie cu nunta nu *„de admirat în sine"*, fecioria este *„minunată"* şi *„mai bună"* decât un bun deja existent, căsătoria. Diferenţa dintre cele două moduri de viaţă este atât de mare ca cea care există între îngeri şi oameni.

„Nu prefera deci în locul feciorie căsătoria îngăduită de Dumnezeu din pricina slăbiciunii tale, nici nu le pune pe picior de egalitate" (Despre feciorie XV 2: PG 48, 545).

„Bună este nunta? Şi tocmai pentru aceasta este minunată fecioria, pentru că e mai bună decât ce este bun şi este cu atât mai bună cu cât este mai bun ... generalul decât ostaşii... Bună este fecioria? Sunt de acord şi eu. Dar mai bună decât căsătoria? Şi aceasta mărturisesc şi eu. De vrei, pot adăuga şi cu cât e mai bună... cu cât [sunt mai buni] îngerii decât oamenii" (Despre feciorie X 2-3: PG 48, 540).

Căsătoria este *„folositoare pentru o vreme"* iar *„izbânzile"* ei sunt mici în comparaţie cu cele ale feciorie (*PG 48, 545*). Atunci când omul preferă şi iubeşte viaţa în feciorie, atunci căsătoria nu este ceva *„necesar"*, nici *„folositor"*. Mai degrabă constituie atunci o *„piedică la virtutea"* care duce la mai multe *„laude"* (*PG 48, 550*). Dar Hrisostom subliniază apăsat că cine blamează căsătoria reduce slava fecioriei. Şi cine *„laudă"* căsătoria, înalţă ceea ce este *„minunat"* şi strălucirea fecioriei. Când cineva nu opreşte căsătoria (ci numai desfrânarea), el nu *„rupe"*, nu *„scindează"* creaţia lui Dumnezeu (de vreme ce Dumnezeu a creat căsătoria). Şi totodată, în loc să anuleze fecioria, o propune ca fiind mult mai sfântă.

„Căci astfel două sunt câştigurile (= când nunta nu este împiedicată): primul - acela de a nu defăima zidirea lui Dumnezeu, iar al doilea - acela de a nu înjosi vrednicia fecioriei, ci cu mult mai cinstită a o dovedi" (Despre feciorie IX 3: PG 48, 540).

„Cel ce defaimă nunta răpeşte şi slava fecioriei. Cel ce o laudă, înalţă mai degrabă minunea aceleia (= a fecioriei) şi o face mai strălucitoare" (Despre feciorie X 1: PG 48, 540).

Utilitatea căsătoriei rămâne relativă, de vreme ce există unii oameni, care nu au nevoie de *„siguranţa"* pe care o oferă căsătoria. Prin *„împreunarea [trupească] legiuită"* din căsătorie omul se linişteşte, desigur, de *„valurile"* *„poftei"* trupeşti. Însă aceste valuri, *„furia firii"*, *„sunt îmblânzite"* de asceză, de postire, de culcarea pe jos şi de toate mijloacele duhovniceşti folosite de cei ce trăiesc în feciorie (*PG 48, 533*). Aceştia se predau unei *„nevoinţe"* atât de puternice, încât căsătoria devine de prisos. Dar şi atunci Hrisostom *„admiră"*, *„se minunează"* de cei care săvârşesc o astfel de luptă-

nevoință-asceză, fără să-i condamne pe cei care nu fac așa.

„Cum dar, zice, tu îndemni să nu se însoare? [Da], pentru că sunt încredințat că fecioria este cu mult mai cinstită decât nunta. Prin aceasta nu așez nunta între lucrurile rele, ci și mai mult o laud. Căci ea este liman al cumpătării pentru cei ce voiesc să o folosească bine, nelăsând firea să se sălbăticească. Căci așezând împreunarea [trupească] legiuită în loc de ziduri [de apărare] și prin aceasta primind valurile poftelor, în multă liniște ne așează și ne păstrează. Dar sunt și unii care n-au trebuință de această siguranță; ci, în locul ei, își îmblânzesc furia firii prin postiri, prin privegheri, prin culcări pe pământ și prin restul nevoințelor pustnicești (σκληραγωγία). Pe unii ca aceștia îi îndemn eu să nu se însoare, dar nu oprindu-i să se însoare. Și deosebirea dintre aceasta (sfat) și aceea (oprire) este atât de mare pe cât e de mare deosebirea între constrângere și alegere liberă. Căci cel ce sfătuiește lasă pe cel care aude să fie stăpân peste lucrurile de ales, pentru care dă el sfat; iar cel ce oprește îi răpește această libertate. Către unii ca aceștia îndreptându-mi eu sfatul, nu defaim nunta, nici nu-l osândesc pe cel ce nu se supune [sfatului]. Tu însă, hulind-o și zicând că este rea și răpind vrednicia de legiuitor, nu [pe cea] de sfătuitor, cu adevărat îi urăști pe cei ce nu se supun [hotărârii tale]. Lucru pe care eu nu îl fac, ci eu admir pe cei ce se înscriu în această luptă (= a fecioriei), fără să osândesc însă pe cei ce rămân în afara luptei" (Despre feciorie IX 1-2: PG 48, 539).

Fecioria este lucrul *„covârșitor foarte (σφόδρα ὑπερέχον)*, iar căsătoria *„[lucrul] sigur și care ajută slăbiciunii (ἀσφαλὲς καὶ βοηθοῦν τῇ ἀσθενίᾳ)"*. Cine caută lucrul cel mai înalt, să rămână în feciorie. Și cine simte nevoia de ajutor, să intre în căsătorie *(PG 61, 151).*

Oricât de superioară s-ar socoti căsătoriei, fecioria nu a fost caracterizată ca taină. Însă faptul că este o imitare a vieții îngerești îl face pe Hrisostom să considere mai de blamat și mai vrednică de osândă acea fecioară care, după ce *„s-a înscris (public în lista/ceata fecioarelor)" (ἀπογράφεται)* și dă mărturie că va urma viața de feciorie, își leapădă mărturisirea și intră în căsătorie. Același lucru este valabil și pentru văduva care se căsătorește, deși a făgăduit că va trăi restul vieții ca văduvă. Pentru mărturisire-făgăduință Hrisostom folosește termenul *„tocmeală/înțelegere/legământ" (συνθήκη[48])*, pe care fecioara și văduva o fac cu Dumnezeu. Prin urmare, încă din epoca aceea se obișnuia un fel de *mărturisire* a celor feciorelnici că vor trăi toată viața o viață de feciorie, pe care nu trebuia să o părăsească.

„Așa și cu fecioara; atâta vreme cât chibzuiește mai întâi dacă ar trebui să se căsătorească sau nu, nunta este fără primejdie. Dar o dată ce a făcut alegerea și s-a înscris în ceata fecioarelor, s-a adus pe sine înăuntrul arenei" (Despre feciorie XXXVIII 2: PG 48, 561)

„Cum, dar, iarăși o pedepsește (= Pavel) pe cea pe care a lăsat-o slobodă și osândește ca pe ceva făcut în chip nelegiuit nunta despre care zice că este în Domnul? Nu te teme? Pavel pe aceasta, ci pe alta. Căci când spune: „Dacă fecioara s-a măritat, nu a păcătuit", nu despre cea care a renunțat la nuntă zice; căci e vădit tuturor că aceasta a păcătuit, și [încă] păcat greu de purtat. Ci despre cea care n-a cercat încă nunta, care încă nu a ales nici una, nici alta, ci care stăruie încă între aceste două gânduri... Din pricina aceasta și

---

[48] Termenul înseamnă o înțelegere scrisă sau nescrisă cu cineva, tratat de pace, chiar actul de tratat în care sunt trecute și condițiile în baza cărora se face înțelegerea (n. tr.)

spune Pavel: Văduvă să fie înscrisă [în listă] cea care nu are mai puțin de șaizeci de ani [și care a fost] femeie a unui singur bărbat". Căci, pe văduva simplă o lasă să se mărite dacă ea voiește; dar pe cea care a făgăduit lui Dumnezeu să rămână în văduvie pentru totdeauna și care apoi se mărită o osândește amarnic, că și-a călcat înțelegerea cu Dumnezeu" (Despre feciorie XXXIX 1-3: PG 48, 561).

15. Căsătoria este mai dureroasă

Considerarea fecioriei ca viață duhovnicească superioară naște problema egalității răsplătirii celor care au trăit în feciorie-monahism și a celor care au trăit în căsătorie. Mai radical, el pune problema mântuirii celor căsătoriți. Și aici avem o gândire realistă, care se sprijină pe teologia și cunoașterea obstacolelor zilnice pe care le ridică viața, împiedicând viața duhovnicească. Astfel, țintind întotdeauna răsplătirile cerești, Hrisostom bănuiește și evaluează inegalitatea în ceea ce privește piedicile pe care le întâlnește cineva căsătorit și cineva care trăiește în feciorie în lupta lui de curățire duhovnicească și comuniune cu Dumnezeu. Și aceasta deoarece perspectiva duhovnicească este aceeași și pentru cei căsătoriți și pentru cei din feciorie. Lupta tuturor țintește același final, mântuirea prin comuniunea cu Dumnezeu. Însă se constată ușor că piedicile pentru cel căsătorit sunt mai mari decât cele pentru cel din feciorie. Prin urmare, lupta și ostenelile celor căsătoriți sunt obligatoriu mai mari decât cele ale celor din feciorie. În ciuda acestui fapt, în sine, ostenelile mai mari nu sunt o premiză a unei răsplătiri mai mari, a unor *„cununi mai strălucitoare"*, de vreme ce cei căsătoriți din voie proprie și-au luat asupra lor poverile și nevoile vieții de căsătorie.

Aşadar, de vreme ce viaţa de căsătorie necesită o luptă duhovnicească mai dură pentru ca omul să ajungă la singurul sfârşit pentru toţi, Hrisostom îi sfătuieşte pe părinţi să nu le impună copiilor căsătoria. Să îi lase pe aceştia, dacă îşi doresc cu adevărat, să urmeze calea feciorei, unde lupta duhovnicească, lipsită de legăturile nunţii, este mai uşoară. O atitudine diferită a părinţilor înseamnă că îi vor împovăra pe copiii lor şi îi vor trata ca nişte duşmani.

„Şi ce zici? Că toţi cei ce se căsătoresc pier? Nu spun aceasta, ci că vor avea trebuinţă de dureri mai mari dacă voiesc să se mântuiască, din pricina nevoii de acum. Căci cel dezlegat aleargă mai repede decât cel legat. Dar oare nu va avea şi plată mai multă şi cununi mai strălucitoare? Nicidecum; căci şi-a pus în spate singur această nevoie, putând să nu şi-o pună. Astfel că, deoarece în chip vădit ni s-a dovedit că vom da socoteală de aceleaşi ca şi monahii, să alergăm pe calea mai uşoară şi să-i tragem pe fiii noştri pe aceasta, nu să-i aruncăm în adâncul mării... ca nişte vrăjmaşi şi duşmani" (Către tatăl credincios 15: PG 47, 376).

16. Şi cel căsătorit poate fi „cel dintâi" în Împărăţia Cerurilor.

Nu încape nici o îndoială în privinţa celor formulate despre superioritatea absolută a feciorei în lucrarea *Despre feciorie* şi despre faptul că în toate scrierile lui Hrisostom fecioria este evaluată ca fiind mai înaltă decât căsătoria. Dar este de asemenea un lucru sigur că această poziţie a lui nu dă peste cap principiul fundamental despre identitatea scopului duhovnicesc al oamenilor, fie ei căsătoriţi, fie în feciorie. Acest lucru se vede la sfârşitul *Omiliei a VII-a* la *Epistola către*

Evrei. Acolo, după evidenţierea avantajelor monahilor, Hrisostom explică că pe toate acestea le pot atinge şi cei căsătoriţi, din următoarele motive: fericirile Domnului s-au adresat tuturor, fără deosebire; la fel şi îndemnul lui Pavel ca oamenii să privegheze cu răbdare în rugăciune *(Efes. 6, 18)* şi să nu se îngrijească de trup pentru a-i împlini poftele *(Rom. 13, 14).*

Faptul că cei căsătoriţi au un soţ este numai o îngăduinţă *(„συγγνώμην"),* nu o uşurare de îndatoririle monahilor. *„se cuvine aceluia (= celui căsătorit) să le facă pe toate la aceeaşi măsură cu monahul" (PG 63, 67).* De altfel, nunta nu ar fi fost considerată *„cinstită"* dacă cei căsătoriţi ar fi fost lipsiţi de desfătările cereşti. Pentru o astfel de privare ar fi fost responsabil Dumnezeu Care a lăsat căsătoria. Este de ajuns aşadar ca cei căsătoriţi să nu fie absorbiţi de căpătuielile materiale, să *„folosească"* bunurile fără abuz, şi atunci nunta nu constituie o piedică. O piedică este alegerea omului aceluia, care face abuz de nuntă. Aşa cum vinul nu este responsabil de beţie, ci aceasta se datorează faptului de a bea peste măsură, tot aşa şi cel care foloseşte căsătoria cu cumpătare, adică cu înţelepciune şi măsură, se va bucura de *„toate bunătăţile"* Împărăţiei cerurilor, unde poate să fie şi *„cel dintâi"*.

Toate acestea, cu argumentarea teologică necesară, se înţeleg ca o echilibrare a exacerbării superiorităţii fecioriei faţă de nuntă.

„De ce, dar, ne zici nouă care nu suntem monahi aceste lucruri?... Spune-i lui Pavel, când zice: „priveghind cu toată stăruinţa şi cererea" (Efes. 6, 18); şi când zice: „grija de trup nu o faceţi spre pofte" (Rom. 13, 14). Căci nu a scris acestea numai monahilor, ci tuturor celor ce sunt în cetăţi. Căci este dator laicul să aibă ceva în plus (vreun avantaj) faţă de monah, afară numai de faptul de a locui

împreună cu o femeie? În această privință (Pavel) are îngăduință, dar în celelalte nu, ci se cuvine aceluia (= celui căsătorit) să le facă pe toate la aceeaşi măsură cu monahul... Iar dacă fericirile sunt spuse numai pentru monahi, iar laicul nu poate să le izbândească, şi dacă Însuşi (= Dumnezeu) a îngăduit nunta, atunci pe toți i-a dat pierzării... Este cu putință şi foarte cu putință ca, având femeie, să urmărim virtutea, de vom voi. Cum? Dacă, având femeie, vom fi ca unii care nu au (Evr. 13, 14); dacă nu ne bucurăm de averi, dacă ne vom folosi de lume ca unii care nu fac abuz. Iar dacă unii au fost împiedicați de nuntă, să ştie că... piedică este alegerea [noastră liberă] care se foloseşte rău de nuntă. Căci nu vinul face beția, ci alegerea rea şi faptul de a-l folosi peste măsură. Foloseşte nunta cu măsură şi vei fi cel dintâi în Împărăție şi te vei desfăta de toate bunătățile" (La Evr., Omilia VII 4: PG 63, 67-68).

17. Nu este de ajuns lipsa „unirii trupeşti" pentru fecioria adevărată

Hrisostom nu limitează fecioria numai la lipsa unirii trupeşti. Îi atribuie o adâncime teologică mai largă şi cere de la cel ce trăieşte în feciorie credință dreaptă, virtuți şi comportament moral înalt pentru a-l trece în lista celor ce practică fecioria. Astfel, atunci când cel ce a ales fecioria se lasă pradă gândurilor rele, urăşte sau nu practică în acelaşi timp milostenia, interesându-se de haine şi podoabe, subminează fecioria şi nu este feciorelnic cu adevărat.

„(= monahii care trăiesc în feciorie) sunt datori ca nu numai trupurile să şi le păzească de întinarea desfrânării, ci şi sufletul de toată lăcomia satanicească... Sufletul care fecioreşte trebuie să fie sfânt şi cu trupul şi cu duhul... Căci precum trupul se strică

de desfrânări, tot aşa şi sufletul se pângăreşte de gândurile satanice, de învăţăturile stricate, de gândirile absurde. Căci cel ce zice: sunt feciorelnic cu trupul, iar cu sufletul îl pizmuieşte pe fratele său, acesta nu este feciorelnic; căci fecioria lui a stricat-o amestecarea cu pizma. Iarăşi, cel mândru nu este feciorelnic... De aceea Pavel şi porunceşte să izgonim toate aceste amestecări rele şi să fim feciorelnici în aşa fel încât să nu primim din voia noastră în suflet nici un gând vrăjmaş" (Despre pocăinţă şi rugăciune IV 3: PG 49, 303-304).

Cazul diaconiţei Olimpiada care, după ce a rămas văduvă în Constantinopol, s-a consacrat cu totul milosteniei şi lucrurilor Bisericii, îi dă lui Hrisostom prilejul de a lămuri şi mai mult cadrul fecioriei şi de a aşeza în cataloagele ei nu în mod simplu pe cel sau pe cea *„necercat de nuntă"*, pe cel sau pe cea care nu a cunoscut *„unire"* trupească, ci pe cel sau pe cea care se dedică în întregime lucrurilor Domnului. Şi nu se dă înapoi să înfăţişeze milostenia ca fiind superioară fecioriei.

„Pentru aceasta Pavel, punând hotar fecioriei, a numit fecioară nu pe cea necercată de nuntă şi eliberată de unirea cu bărbat, ci pe cea care se îngrijeşte de cele ale Domnului. Şi chiar şi Hristos arată cu cât mai mare este milostenia decât fecioria" (Către Olimpiada, Epistola II 4: PG 52, 559-560).

18. „Alegere liberă" şi „harismă" („înclinaţia"[49]) de la Dumnezeu) în feciorie

Problema fecioriei l-a preocupat pe Hrisostom atât personal, datorită alegerii sale de a trăi ca monah-cleric, cât

---

[49] ῥοπή - ce face ca un lucru să balanseze într-o parte, înclinaţia, aplecarea naturală dăruită de Dumnezeu (n. tr.).

şi din punct de vedere teologic-teoretic. Aproape chiar de la începutul activităţii sale de cleric, adică de prin 381 (sau 380), până la sfârşitul său, când a scris din exil către Olimpiada, Sfântul Ioan şi-a formulat şi şi-a pus în scris părerile despre feciorie. În special l-a preocupat dilema dacă fecioria ţine de alegerea omului, de voia liberă, sau este o *„harismă"* dumnezeiască, cum lasă să se înţeleagă pasajul paulin *„fiecare are darul său de la Dumnezeu, unul aşa, altul aşa" (I Cor. 7, 7).*

Hrisostom, cunoscătorul adânc şi cercetătorul minuţios al Apostolului Pavel, atunci când comentează *Epistola către Romani* şi când alcătuieşte lucrarea *Despre feciorie (cap. XXXVI)* insistă asupra faptului că Pavel din *„recunoştinţă"* faţă de Dumnezeu şi din multă cugetare smerită numeşte *„harismă/dar duhovnicesc"* virtuţile atinse prin luptă personală. În paralel însă, Pavel ştie foarte bine că *„reuşitele, izbânzile"* sale, harismele au nevoie de har dumnezeiesc pentru a se realiza.

„Căci uite, pentru multă recunoştinţă, şi izbânzile le numeşte harisme, pentru faptul că şi în acestea multă aplecare (ῥοπή) de sus ne trebuie" (La Rom., Omilia II 3: PG 60, 404).

Se lasă să se înţeleagă că lucrul de care se teme şi pe care vrea să-l condamne Hrisostom este concepţia că toate depind numai de harul dumnezeiesc şi deloc de voia omenească. Şi tot cea ce ca păstor se luptă să arate este faptul că toate încep prin voinţă, prin alegerea liberă a omului. Din acest motiv el şi explică faptul că harul dumnezeiesc nu numai că nu exclude sau nu face de prisos voia-alegerea omului, ci ultima trebuie să existe, să pregătească sufletul. Numai atunci lucrează harul dumnezeiesc.

„Harul urmează celor ce vor şi se străduiesc" (La Ioan, Omilia X: PG 59, 76).

„Deci şi aceasta este a harului, faptul de a nu te clătina, ci a fi neclintit. Iar când auzi de har, să nu socoteşti că plata alegerii tale este dată la o parte... Deci, să nu cazi (= să deznădăjduieşti) pentru că Pavel a numit acest lucru dar duhovnicesc (harismă)" (La Rom., Omilia II 3: PG 60, 404).

Omul este dator să contribuie cu trezvia sa şi cu oferirea tuturor capacităţilor sale pentru ca să lucreze asupra lor harul, singurul care, în cele din urmă, îl va transfigura pe om, îi va prelucra sufletul şi i-l va înfăţişa neîntinat.

„Harul este cel ce lucrează totul" (La Ioan, Omilia LXXXVII 4: PG 59, 472)

„... atunci vine peste noi harul de sus, pentru că noi înşine am adus mai întâi cele de la noi..." (Cateheza VII 28: SCh 50bis p. 244).

„De care har ai parte? Spune-mi! De cel al darurilor lui Dumnezeu. Căci harul (lui Dumnezeu) este de aşa natură încât îmi face sufletul nepătat şi mai presus de toată întinăciunea" (La I Cor., Omilia XXV 1: PG 61, 207).

„...pentru că nu se poate să se desfete cineva de har fără să privegheze... aici Dumnezeu mai întâi pregăteşte sufletul care se îngrijeşte [de ale Sale] şi după aceea toarnă harul. Din această pricină nici n-a trimis îndată pe Duhul, ci la Cincizecime" (La Fapte, Omilia I 6: PG 60, 21-22).

În cadrul acestor păreri trebuie să aşeze şi poziţia lui Hrisostom despre faptul că fecioria, înţeleasă ca o înfrânare pe multe planuri, nu face parte din harismele extraordinare ale Sfântului Duh, ci este o alegere-exercitare a voinţei, a *„voii libere"* a omului. Fecioria este dintre acele *„lucruri"* pe

care le hotărăşte omul *(„a noastră este chestiunea")* şi se străbate cu bine cu ajutorul *(„ροπή-înclinaţia")* lui Dumnezeu. Din această cauză nici n-a impus Domnul fecioria ca lege, ci a lăsat-o la libera alegere, la *„voia"* credincioşilor, care trebuie să se lupte cu stăruinţă pentru alegerea ei.

Marea preţuire pe care o avea faţă de feciorie îl făcea sensibil pe Hrisostom la concepţiile greşite cum că nu este nevoie de luptă, de *„sârguinţă"* pentru înfrânare, de vreme ce aceasta este un dar duhovnicesc. Prin urmare, cei care credeau că nu au acest dar nu făceau nici un efort în această direcţie, erau nepăsători.

„Dar al lui Dumnezeu numeşte (= Pavel) izbânda sa. Şi acolo unde a stors atâta sudoare, acest lucru îl pune pe seama Stăpânului... Căci spunând „având daruri diferite, după harul dat nouă", mergând mai departe, a numărat între acestea (daruri duhovniceşti) apărarea [credincioşilor] şi milosteniile şi împărţirile [banilor]. Iar că acestea sunt izbânzi [reuşite personale], nu harisme, este vădit oricui. Şi am spus acestea pentru ca atunci când îl auzi pe Pavel grăind: „fiecare are darul său" tu să nu-ţi pierzi curajul, nici să zici în sinea ta: nu se poate lucrul acesta prin sârguinţa mea, că harismă a numit-o Pavel. Dar el zice aceasta purtându-se cu modestie, nu voind să aşeze înfrânarea în rândul harismelor... Căci niciodată Hristos n-a osândit pe cei ce nu au harisme, ci totdeauna pe cei arată viaţă dreaptă. Şi acest lucru este mai cu seamă cerut de El: vieţuire virtuoasă şi fapte neprihănite. Iar împărţirea harismelor nu stă în alegerea celui care le primeşte, ci în socotinţa celui care le dăruieşte. De aceea niciodată Hristos nu-i laudă pe cei ce fac minuni (= cei cu harisme)... Căci cei fericiţi cu orice prilej sunt cei milostivi, cei smeriţi, cei blânzi, cei curaţi cu inima, cei făcători de pace, cei ce

toate acestea şi altele asemenea acestora săvârşesc. Şi Pavel însuşi, numărând izbânzile sale, a pomenit între acestea şi înfrânarea... Căci, cum s-a spus, nu ale minunilor, ci ale faptelor sunt fericirile, după cum sunt şi pedepsele. Şi cum de stăruie iarăşi îndemnând la acestea (feciorie, înfrânare), dacă n-ar ţine de noi lucrul acesta şi n-ar fi trebuinţă şi de sârguinţa noastră după [ce am primit] înclinaţia de la Dumnezeu" (Despre feciorie XXXVI 1-3: PG 48, 558-559).

Fecioria este un fapt atât de mare şi totodată atât de dureros încât nici Domnul, Care a venit pe pământ ca să îi transforme pe oameni în îngeri, nu a îndrăznit să impună fecioria şi să o înfăţişeze ca pe o lege, ca pe o obligaţie absolută. Deşi a cerut de la oameni chiar şi mucenicia, fecioria a lăsat-o totuşi la libera lor alegere.

„Căci atât de mare este lucrul fecioriei şi de atât de mare osteneală are trebuinţă, că, pogorându-Se Hristos din cer... nici atunci nu a îndrăznit să o poruncească pe aceasta, nici să o suie la rânduiala de lege. Ci a legiuit să murim şi să ne răstignim neîncetat... iar a trăi în feciorie nu a legiuit, ci a lăsat să fie la alegerea celor ce ascultă, zicând: „cel ce poate înţelege să înţeleagă". Fiindcă mare este greutatea lucrului şi dificultatea acestor lupte... şi stâncos foarte este acest ţinut al virtuţii" (Către Olimpiada, Epistola II 7: PG 52, 563).

19. „Taină mare" în Hristos şi în Biserică

Un loc comun pentru toţi scriitorii bisericeşti este pasajul paulin că nunta este *„taină mare" (Efes. 5, 32)*. Însă o analiză mai extinsă a acestui eveniment tainic o aflăm pentru prima dată la Hrisostom, care localizează caracterul sacramental pe de o parte în relaţia omului cu Dumnezeu

şi pe de alta în relaţia dintre oameni. Astfel, nunta este de două ori taină sau are două laturi: una *„mai înaltă"* sau dumnezeiască şi alta mai mult omenească. Cele două laturi sunt evaluate ca două legi pe care Pavel le-a propus şi care duc la *dragoste (ἔρως)*, la *iubire jertfelnică (ἀγάπη)"* şi la *cumpătare (σωφροσύνη) (PG 51, 229).*

a. Căsătoria este şi ea o *„taină a Bisericii"*, deoarece este *„un tip al Bisericii şi al lui Hristos"*. Şi mai mult, este *„taină a prezenţei"* lui Hristos *(PG 62, 387* şi *390).* Prin urmare, avem o taină care este *typos* al Bisericii şi care presupune prezenţa lui Hristos Însuşi. Aceste evaluări sunt fundamentate categoric şi teologic. Căsătoria este un *typos* al Bisericii deoarece, aşa cum Eva a ieşit din coasta lui Adam pe când acesta dormea, tot aşa şi Biserica a ieşit din Hristos Care a murit. Adică, atunci când pe Cruce *„unul din ostaşi"* a lovit coasta Domnului a ieşit *„sânge şi apă"*, din care *„s-a constituit" (συνέστη)* Biserica. Dar şi prezenţa lui Hristos mai este taina căsătoriei, deoarece prin această apă ne naştem din nou în botez şi prin sânge ne hrănim duhovniceşte. Acest lucru este valabil şi pentru bărbat şi femeie. Prin urmare, bărbatul şi femeia (care este înfăţişată însă ca mădular al trupului bărbatului) constituie amândoi mădulare ale trupului lui Hristos, fapt care face să fie de la sine înţeleasă porunca lui Pavel că bărbaţii sunt datori să-şi iubească femeile *„ca pe înseşi trupurile lor" (Efes. 5, 38).*

De vreme ce există o astfel de legătură între bărbat şi femeie şi de vreme ce amândoi se leagă atât de Biserică, cât şi de Hristos, trebuie *(„χρή")* ca bărbatul să-şi iubească femeia, iar această iubire a lor (ca eros) este naturală.

„Căci femeia este un mădular de neapărată trebuință și pentru aceasta trebuie mai cu seamă să o iubim. Deci, acest lucru învățându-l Pavel, iarăși zicea: „Așa sunt datori bărbații să-și iubească femeile lor ca pe înseși trupurile lor. Căci nimeni vreodată nu și-a urât trupul său, ci îl hrănește și îl încălzește, precum și Hristos Biserica; că mădulare suntem ale trupului Lui, din carnea Lui și din oasele Lui" (Efes. 5, 28-30). Căci, precum Eva, zice, s-a făcut din coasta lui Adam, așa și noi [suntem] din coasta lui Hristos. Căci aceasta înseamnă „din carnea Lui și din oasele Lui". Iar că Eva a fost din coasta lui Adam însuși, cu toții o știm... dar de unde s-ar putea dovedi că și Biserica s-a constituit din coasta lui Hristos? Și acest lucru îl arată Scriptura. Căci, atunci când Hristos S-a suit pe Cruce și S-a pironit și a murit, „venind unul din ostași, a împuns coasta Lui; și a ieșit sânge și apă" (In. 29, 34). Și din sângele Aceluia și din apă toată Biserica s-a constituit... Iar sânge zice Duhului. Și ne naștem prin apa botezului, dar ne hrănim prin sânge. Vezi cum suntem din sângele Lui și din oasele Lui, din sângele Aceluia și din apă fiind născuți și hrăniți? Și precum, dormind Adam, femeia se zidea, tot așa, murind Hristos, Biserica se plăsmuia din coasta Lui" (Cuvânt encomiastic la Maxim 3: PG 51, 229).

Această iubire este însă o poruncă a lui Dumnezeu atât în Vechiul Testament *(Fac. 2, 24)*, cât și în Noul Testament *(Efes. 5, 25)*.

Noul Testament, prin porunca paulină ca bărbații să-și iubească femeile așa cum Hristos a iubit Biserica, subliniază, potrivit lui Hrisostom, sfințenia și calitatea dumnezeiască a legii iubirii. Vechiul Testament, prin remarca prorocului că bărbatul își va părăsi părinții de dragul femeii pe care o iubește *(Fac. 2, 24)*, subliniază atracția erotică naturală care a fost sădită în om.

„Dar nu numai pentru aceasta trebuie să ne iubim femeia, fiindcă este mădular al nostru şi pentru că din noi îşi are începutul zidirii, ci şi pentru că lege ne-a pus Dumnezeu pentru aceasta, zicând aşa: „pentru aceasta va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fii cei doi un singur trup (Fac. 2, 24). Căci pentru aceasta a şi citat Pavel legea aceasta, ca din toate părţile să ne îmboldească spre această dragoste (ἐρως). Şi priveşte înţelepciune apostolească! Căci ne duce spre dragostea (ἀγάπη) faţă de femei nici pornind numai de la legile dumnezeieşti, nici numai de la cele omeneşti, ci şi de la unele şi de la altele, pe amândouă schimbându-le între ele, aşa le pune pe acestea. Ca ceea ce este mai înalt şi mai înţelept din cea mai înaltă şi ceea ce este mai slab din cea mai joasă şi din cele ale firii să ne ducă spre iubire (φίλτρον). De aceea, începând de la izbânzile lui Hristos, introduce îndemnul, zicând aşa: „iubiţi femeile precum şi Hristos a iubit Biserica". Apoi iarăşi de la cele omeneşti: „aşa sunt datori bărbaţii să-şi iubească femeile lor ca pe înseşi trupurile lor". Apoi iarăşi de la Hristos: că suntem mădulare din trupul Lui şi din carnea Lui şi din oasele Lui". Apoi iarăşi de la cele omeneşti: „pentru aceasta va lăsa omul..." (Cuvânt encomiastic la Maxim 3: PG 51, 229).

20. „Taina iubirii" ca moarte

Definiţia paulină *„taina aceasta (= a nunţii) mare este"* cuprinde, după Hrisostom, şi atracţia erotică naturală, adică *„legea"* iubirii reciproce între bărbat şi femeie. Când comentează această definiţie, insistă în principal asupra faptului că taina o constituie iubirea care pe neaşteptate şi fără anumite premize de obicei se dezvoltă între doi tineri care până mai de curând nu se cunoşteau. Dumnezeu a *„sădit"*

(ἐγκατέσπειρεν) în *„cei îndrăgostiţi"* dragostea, care nu este o creaţie a omului. Prin urmare, atracţia firească a iubirii este o taină sfântă. Cu o oarecare hiperbolizare, ea este considerată un *typos* al iconomiei lui Hristos. Fiindcă aşa cum Cuvântul dumnezeiesc L-a lăsat pe Tatăl ceresc – rămânând Dumnezeu – şi a venit pe pământ ca să ne mântuiască, tot aşa şi tânărul împreună cu tânăra îşi părăsesc părinţii ca să-şi trăiască viaţa în comun. Căsătoria devine *„comuniune de viaţă"*, dar este şi o taină mare în Hristos şi în Biserică.

„Taina aceasta mare este". Cum „mare este"? Spune-mi! Că fata, care a petrecut tot timpul în cămările femeilor, care n-a văzut niciodată pe mire, încă din prima zi îl doreşte şi iubeşte atât de mult ca pe propriul său trup. Iarăşi, bărbatul, pe cea pe care nu a văzut-o niciodată, cu care niciodată nu a avut vreo întâlnire prin vorbă, pe aceasta şi el, încă din prima zi, o pune mai presus de toate, şi de prieteni, şi de cei apropiaţi, şi de cei ce l-au născut. Părinţii, iarăşi,... îi înmânează şi pe fiica lor şi zestre de bani mulţi. Şi se bucură făcând aceasta... Aşadar, toate acestea cugetându-le Pavel, că amândoi, lăsându-şi părinţii, se leagă unul de altul şi că fericirea lor din acea vreme devine mai tare decât obişnuinţa de atâta vreme [cu părinţii]; şi ştiind că acest lucru nu este omenesc, ci Dumnezeu l-a sădit în adâncul acestor îndrăgostiţi şi i-a pregătit şi pe cei care se despart şi pe cei de care se despart să facă acest lucru cu bucurie, zice: „taina aceasta mare este"... Apoi, văzând că s-a întâmplat acest lucru şi în cazul lui Hristos şi mai cu seamă al Bisericii, s-a spăimântat şi s-a minunat. Cum, dar, s-a făcut acest lucru în cazul lui Hristos şi al Bisericii? Aşa cum mirele, lăsându-şi tatăl, vine către mireasă, tot aşa şi Hristos, lăsând tronul părintesc, a venit către mireasă. Nu ne-a chemat pe noi

sus, ci Însuşi a venit către noi. Iar când auzi că „a lăsat", să nu înţelegi mutare [din loc], ci împreună-pogorâre; căci fiind şi împreună cu noi, era şi împreună cu Tatăl. Din această pricină zice: „taina aceasta mare este". Mare este şi ceea ce se întâmplă în cazul oamenilor; iar când văd întâmplându-se acest lucru în Hristos şi în Biserică, atunci mă spăimântez, atunci mă minunez. De aceea, spunând: „taina aceasta mare este", a adăugat: „iar eu zic în Hristos şi în Biserică"... Căci nu târguială, ci comuniune de viaţă trebuie socotită nunta" (Cuvânt encomiastic la Maxim 3: PG 51, 230).

O descriere asemănătoare a stării şi psihologiei tinerilor căsătoriţi operează Hrisostom şi în *Cateheza I* (din seria de *Cateheze* care s-au redescoperit în anul 1955), fapt care subliniază interesul său pentru viaţa obişnuită şi de familie a credincioşilor (*Sources chrétiennes* 50bis, Paris 1970, pp. 114-115; § 11-13) şi realismul său adânc în problemele de viaţă şi de morală. Realismul său ajunge până şi în punctul de a-i sfătui pe bărbaţi chiar să moară pentru femeile lor. Şi ceea ce-l duce la o astfel de poziţie nu sunt simple raţiuni sentimentale. El cere de la căsătorie jertfă, asemănătoare celei a lui Hristos, care *„S-a dat pe Sine pentru ea" (Efes. 5, 25),* pentru Biserică.

„Şi cum a iubit-o Hristos? Spune-mi! „Că S-a dat pe Sine...". Astfel că chiar dacă va trebui să mori pentru femeie, să nu te dai înapoi" (Cuvânt encomiastic la Maxim 2: PG 52, 227).

Acum este de la sine înţeleasă şi absoluta toleranţă cu care el îl îndeamnă pe soţ să se poarte faţă de slăbiciunile soţiei.

„Chiar dacă mii de păcate va face cea care locuieşte cu tine, toate lasă-i-le şi iartă-le... precum şi Hristos [cu] Biserica" (Cuvânt encomiastic la Maxim 2: PG 52, 228).

Hrisostom accentuează nunta ca *typos* al Bisericii şi al lui Hristos, dar prezenţa lui Hristos, dincolo de faptul că prin Dumnezeiasca Euharistie ne împărtăşim cu Trupul şi cu Sângele Lui, este cerută şi ca o binecuvântare de către viitoarea mireasă, atunci când aceasta urmează să se poarte ca soţie. Şi Domnul nu *„se ruşinează"*, zice, să vină ajutător şi sprijinitor la nuntă, pentru că este vorba despre o taină. Motiv pentru care trebuie eliminate de la ceremonia de nuntă şi de la ospăţ necuviinţele pe care le produc *„dănţuirile"* (*ὀρχήσεις*[50]) şi desfrânatele. Prin acestea fecioria este dezonorată şi făcută de ruşine *(PG 62, 387)*. În locul lor el îndeamnă la ospeţe cuviincioase şi mese care îi binedispun pe oameni, fără să dăuneze cumpătării.

„Este îngăduit a înveseli nunta cu astfel de lucruri, cum ar fi cu mese încărcate şi cu haine frumoase. Nu împiedic aceasta, ca să nu par că sunt prea sălbatic... Este îngăduit a te face strălucitor prin frumuseţea hainelor, este îngăduită venirea bărbaţilor şi femeilor de seamă... Toate trebuie să se desfăşoare cu cumpătare, cu curăţie, toate cu bună purtare" (La Col., Omilia XII 4: PG 62, 386).

„Când vei cerceta cu scumpătate virtutea bărbatului şi urmează să te dai [de soţie], roagă-L pe Hristos să stea de faţă; căci nu Se va ruşina: că [nunta] este taină a venirii Sale" (La Col., Omilia XII 7: PG 62, 390).

În unirea tânărului cu tânăra, care au totodată şi conştiinţa legăturii lor cu Hristos, vede Hrisostom caracterul sacramental al căsătoriei, de vreme ce cei doi devin un

---

[50] Dansuri sau pantomimă executate de trupe de dansatori profesionişti, care mimau anumite gesturi obscene (n. tr.).

singur om prin unirea trupească, un singur trup. Dar taina aceasta are ca premisă taina *„zidirii"* femeii dintr-un om, din Adam; unul a devenit doi. Dar ca premisă are şi ca o prelungire a sa naşterea de prunci, fapt care constituie şi el o taină.

„Taină mare se săvârşeşte (= la nuntă). Afară desfrânatele! Afară cei spurcaţi! Şi cum este taină? Cei doi vin împreună şi fac unul... Vin, devenind un singur trup. Iată iarăşi o taină a iubirii. Dacă cei doi nu devin una, ei nu lucrează mai mulţi câtă vreme rămân doi. Iar când vin întru unire, atunci lucrează... Iscusinţa lui Dumnezeu a despărţit chiar de la început pe cel unul în doi. Şi voind să arate că rămân unul şi după ce au fost despărţiţi, nu a lăsat ca numai unul să fie de ajuns spre naştere. Căci unul singur nu este deloc [unul], ci jumătatea lui unu; şi vădit este că nu face copii, ca şi mai înainte de nuntă. Ai văzut taina nunţii? A făcut din unul pe celălalt şi iarăşi făcându-i pe aceştia doi unul, aşa face unul (= se naşte încă unul). Încât şi acum dintru unul se naşte un om. Căci femeia şi bărbatul nu sunt doi oameni, ci un singur om" (La Col., Omilia XII 5: PG 62, 387-388).

Căsătoria devine o taină a iubirii, devreme ce *„iubirile"* *„au fost semănate adânc"* în bărbat şi femeie de Dumnezeu Ziditorul. *„Dragostea"* *„este încuibată"* adânc în firea oamenilor şi devine la propriu un *„tiran"* şi o dorinţă mai puternică decât oricare alta, pentru ca să ajungă în cele din urmă pricina unirii lor trupeşti, potrivit cuvântului *„vor fi cei doi un singur trup" (Fac. 2, 24).*

„Căci cu adevărat, cu adevărat această iubire (= către femeie) este mai tiranică decât orice tiranie. Căci celelalte [dorinţe] sunt ele puternice. Dar această dorinţă are şi ceea ce este mai puternic şi cea ce este neveştejit. Căci în ea este o anume dragoste (ἔρως) care ne este încuibată în fire şi care pe ascuns ne împleteşte trupurile acestea...

Căci nimic nu uneşte viaţa noastră aşa cum o face dragostea (ἔρως) dintre bărbat şi femeie" (La Efes. Omilia XX 1: PG 62, 135-136).

În unirea trupească, bărbatul şi femeia *„una sunt"*, potrivit plăsmuirii lor somatice. Cele două existenţe sunt ca două *„jumătăţi"*, ca două părţi ale întregului, motiv pentru care pot ajunge *„întru una"*. Unirea trupească, care presupune şi *„plăcere"* reciprocă, are ca rezultat naşterea de prunci, pe care niciunul dintre soţi nu o poate să o determine fără contribuţia celuilalt.

„Şi se poate vedea că una sunt chiar din plăsmuirea trupului. Căci [femeia] a fost făcută din coastă (πλευρά-latură) şi ca două jumătăţi sunt [bărbatul şi femeia]. Din această pricină o şi numeşte ajutor, ca să arate că una sunt... Căci ca şi cum trupul ar fi rupt în două, fiindcă fiecare în parte este nedesăvârşit în privinţa facerii de copii... Dar cum oare devin un singur trup? Cum ai lua partea cea mai curată a aurului şi ai amesteca-o cu alt aur, tot aşa şi aici: femeia, primind în sine cea mai bună sământă[51] *turnată, o hrăneşte şi o încălzeşte şi, contribuind şi ea cu cele ale ei, dă înapoi un om" (La Col., Omilia XII 5: PG 62, 388).*

Faptul că *„vor fi într-un singur trup" (Fac. 2, 24)* are legătură cu copilul, care va proveni din această unire, dar cei doi ajung *„într-un singur trup"* în mod evident (*„εὔδηλον"*) şi fără copil.

„...nu [a spus] „vor fi un trup" (ἔσονται μία σάρκα), ci „vor fi întru-un singur trup" (ἔσονται εἰς σάρκα μίαν) [52],

---

[51] Lit. cea mai calitativă parte a plăcerii turnată (τὸ πιότατον τῆς ἡδονῆς χωνευούσης) (n. tr.).

[52] De obicei structurile biblice de acest tip (vezi de exemplu şi 2 Cor. 6, 18, care literal ar fi: *şi voi fi vouă întru Tată şi voi veţi fi Mie întru fii"*) sunt considerate a fi ebraisme, iar traducerile lor elimină practic prepoziţia. Textul actual al Bibliei sinodale aplică şi el o astfel de perspectivă. De aceea

arătând pe cel (trupul) al copilului, după ce ei s-au unit. Dar cum, atunci când nu este un copil, cei doi nu vor fi unul? Bineînţeles, e vădit acest lucru; căci împreunarea trupească (μίξις) aceasta lucrează, contopind şi amestecând trupurile amândurora. Şi precum toate se fac una atunci când se toarnă mir în untdelemn, tot aşa şi aici"(La Col., Omilia XII 5: PG 62, 388).

Pasajul de mai sus este poate singurul care presupune clar împreunarea trupească fără perspectiva naşterii de copii.

Pare ciudat faptul că Hrisostom, atunci când vorbeşte despre căsătorie, face referire la dragoste, la eros, la plăcere-satisfacţie şi la procesul unirii trupeşti. Şi el ştie şi notează că *„mulţi se ruşinează de cele spuse" (PG 62, 388).* Însă este dator să facă acest lucru pentru a-i păzi pe tineri, arătându-le de câtă dragoste şi de câtă satisfacţie şi pace se vor bucura în căsătorie şi în *„împreunarea legiuită"*, atunci când acesta este petrecută cu cumpătare. El trebuie să-i îndepărteze pe tineri de desfrânare, explicându-le că în căsătoria cumpătată şi virtuoasă se află adevărata satisfacţie şi plăcere. Trebuie să-i înveţe că darurile duhovniceşti ale femeii sporesc dorinţa (ἔρως), iubirea (ἀγάπη) şi dorul (πόθος) de ea al bărbatului, încât acesta nu mai este atras de alte femei.

„Nimic nu este mai plăcut ca virtutea, nimic mai dulce decât cumpătarea, nimic mai de dorit decât curăţia. Să facă cineva nunţi ca acelea despre care zic eu şi va vedea plăcerea"(La Col., Omilia XII 7: PG 62, 389).

---

am păstrat o traducere mai literală deoarece Sfântul Ioan Hrisostom îşi fundamentează exegeza tocmai pe nuanţa de mişcare înspre o direcţie pe care prepoziţia o presupune prepoziţia *εἰς – întru, spre, către* o are (n. tr.).

„Căci când mama va fi cumpătată şi înţeleaptă şi avându-şi câştigată toată virtutea, atunci şi pe bărbat va putea să-l tragă şi să-l ducă la dorul de ea" (Cuvânt encomiastic la Maxim 5: PG 51, 240).

„...iar femeile care strălucesc cu frumuseţea sufletului, cu cât timpul înaintează şi îşi vădesc, prin cercare, nobleţea, cu atât fac mai fierbinte fac dorul bărbaţilor lor şi îşi aprind dragostea către el. Şi fiind aşa... se alungă orice chip al desfrâului şi nici un gând de neînfrânare nu mai vine asupra celui ce-şi iubeşte soţia (Cuvânt encomiastic la Maxim 5: PG 51, 233).

Stricarea pe scară largă a moravurilor, care îl sileşte pe Hrisostom la o expunere realistă a părerilor sale, ajungea până în punctul în care, în prima noapte a nunţii, bărbatul, după o petrecere scandaloasă, se lăsa pe mâna unei desfrânate, în timp ce tânăra soţie îl aştepta în zadar.

„Căci de multe ori, chiar în acea zi (= a nunţii), luându-l rob pe mire dintre prieteni, a mers desfrânata şi a stins dragostea cea către mireasă şi a răpit pe furiş bunăvoinţa [faţă de mireasă] şi a nimicit dragostea mai înainte de a se aprinde şi a aruncat seminţele adulterului." (La „Dar, din pricina desfrânării..." 3: PG 51, 212).

Infidelităţile din familie, *„aprinderea/dorinţa (ἔρως) către femeia aproapelui"*, sunt rezultatul *„alegerii"*, a voii libere. Această *dragoste (ἔρως)* diferă de *„dragostea" (φίλτρον)* pe care a lăsat-o Dumnezeu în firea oamenilor pentru a iubi. Dragostea faţă de o femeie străină este o mişcare *„împotriva firii"*, este o subminare a iubirii naturale şi a dorinţei de împreunare, care a fost dată în vederea nunţii. Convieţuirile neserioase şi întoarcerea voită, cu gând de desfrânare, a soţilor către alte persoane, nasc în suflet dragostea către o altă persoană, afară de soţ. Acest sentiment nu se

identifică cu dorința de împreunare trupească, care este una firească și, deci, o stare de necesitate. Pofta, dorința se ivește și presează animalic, deși dragostea pentru o anumită femeie străină se cultivă voit sau se datorează *„trândăviei"* duhovnicești, lipsei de atenție a soțului.

„Căci Dumnezeu a pus înăuntrul firii noastre o iubire (φιλτρον), ca să ne iubim unii pe alții... Ai văzut că din fire avem semințe spre virtute? Iar cele ale răutății sunt împotriva firii. Iar dacă stăpânesc acestea [din urmă], aceasta este o dovadă a multei noastre trândăvii. Dar, poate zice cineva, mă prinde un fel de aprindere (ἔρως) pentru femeia aproapelui. Aici nu mai este vorba despre necesitate. Căci aprinderea (pentru cineva) nu este o necesitate. Nimeni nu iubește din necesitate, ci din alegere liberă și din voie proprie. Poate că unirea trupească este o necesitate. Dar a iubi o femeie sau alta nu este o problemă de necesitate... Nu știți că obișnuințele [cu cineva] nasc prieteniile? Astfel că aceasta nu este a firii... și mai degrabă nimic nu este păcat când se întâmplă din necesitate, ci [păcatele sunt] toate din îngâmfare" (La Efes., Omilia II 3: PG 62, 20).

21. Trupul bărbatului este proprietatea femeii și invers

Astfel de situații sau situații asemănătoare, care subminau sfințenia nunții, care înjoseau femeia și îi lipseau de mântuire pe cei responsabili, erau foarte dese în vremea lui Hrisostom. Iar un teolog atât de adânc, un ascet atât de sporit și un cleric atât de dedicat turmei sale era cel mai potrivit să îndrăznească adâncirea cea mai realistă în problema nunții. Astfel, ascetul aspru, omul atât de curat și feciorelnic, îi învăța pe creștinii căsătoriți că trupul bărbatului este proprietatea soției sale și îi

aparţine acesteia. La fel, trupul femeii este proprietatea soţului şi îi aparţine acestuia. Prin urmare, bărbatul este dator să-şi respecte trupul ca pe o proprietate particulară a soţiei şi să nu îl dea pe mâna altei femei. Amândoi soţii sunt datori să se considere unul pe celălalt ca lucrul cel mai de preţ din lume.

„Căci proprietate a ei (= a soţiei) este ... trupul tău (= al bărbatului), şi o proprietate mai de cinste decât toate cele ce sunt" (La „Dar, din pricina desfrânării..." 5: PG 51, 216).

Când soţul sau soţia îşi dau trupul unei alte persoane, îl reduc, îl subestimează, îl strică la propriu, deşi trebuie să îl păzească în căsătorie ca pe un *„depozit încredinţat [de cineva] spre păstrare" (παρακαταθήκη)*. O astfel de evaluare, pe care Hrisostom o împrumută de la Pavel (*„Bărbatul să dea femeii iubirea/datoria (εὔνοια) cuvenită, asemenea şi femeia bărbatului. Femeia... şi bărbatul nu mai este stăpân pe trupul său..." I Cor. 7, 3-4*), se leagă direct de cumpătare şi curăţie, care par să fie identificate aici cu păzirea fidelităţii conjugale. Această poziţie a sa sună ca o exagerare, dar realismul său îl duce la părerea că toate lucrurile la creştinii căsătoriţi, pacea şi sporirea duhovnicească, au ca piatră de temelie fidelitatea conjugală. *„Iubirea" (εὔνοια)* reciprocă datorată (I Cor. 7, 3) a soţilor înseamnă cumpătare şi curăţie. Bărbatul îi dă femeii datoria atunci când păzeşte îşi păzeşte ca pe un depozit încredinţat lui [de către femeie] trupul, care [acum] îi aparţine ei. Femeia îşi strică şi îşi distruge cumpătarea, când îşi dă trupul altui bărbat.

„Ce spui? Cel fel de „iubire/datorie" (εὔνοια) ceri? Căci toate acestea (= banii) sunt şi ele o iubire/datorie. Nimic de felul acesta, zice, ci cumpătarea şi curăţia. Trupul bărbatului nu mai este al bărbatului, ci al femeii. Să se păstreze întreagă, dar, această avere

dobândită (κτῆμα) şi să nu se micşoreze, nici să se prăpădească. Căci şi între slugi iubitor (εὔνους) se numeşte acela care, primind banii stăpânului, nu a prăpădit nimic din aceştia... Deci când vei vedea o desfrânată amăgindu-te, uneltind împotrivă, căutând la trupul tău, spune către ea: „Nu al meu este trupul, ci al femeii mele; nu îndrăznesc să abuzez de el, să-l cheltuiesc rău, nici să-l dau altei femei. Acest lucru să-l facă şi femeia" (La „Dar, din pricina desfrânării..." 4: PG 51, 214).

„Căci pentru aceasta şi datorie a numit lucrul, ca să arate că nu este nici unul domn, ci amândoi sunt robi unul altuia. Deci, când vei vedea o desfrânată ispitindu-te, spune: nu este al meu trupul, ci al femeii. Acestea şi femeia să le spună către cei ce voiesc strice cumpătarea ei: nu al meu este trupul meu, ci al bărbatului" (La I Cor., Omilia XIX 1: PG 61, 152).

22. Dragostea „împotriva firii" dă peste cap ordinea creaţiei şi elimină „plăcerea adevărată" (γνησίαν[53] ἡδονήν)

Se pare că forma extremă de stricare a moravurilor, homosexualitatea, era o motivaţie imperioasă pentru ca Hrisostom să-i adune pe oameni în nuntă, arătând cum şi de ce acolo vor găsi pace şi se vor bucura de „plăcere adevărată". Şi lasă în mod clar să se înţeleagă că până şi cei căsătoriţi recurgeau la practici homosexuale *([verbul] „a schimba" înseamnă că ai [ceva pe care îl schimbi]", La Rom., Omilia IV 1: PG 60, 417).*

Toate *„patimile"* sunt caracterizate ca fiind *„de necinste"*, dar homosexualitatea este prin excelenţă o patimă de necinste şi pricină a *„ultimei pierzanii" (ἐσχάτης ἀπωλείας).* Ea atacă trupul, desigur, dar atacă şi mai mult sufletul şi îl

[53] Autentic, neamestecat, legiuit (n. tr.).

privează de iertare. Este un păcat care nu se abordează la fel ca celelalte păcate trupeşti, ci este pe picior de egalitate cu respingerea credinţei în adevăratul Dumnezeu. Cei ce se leapădă de Dumnezeu sunt fără de iertare, deoarece Dumnezeu le-a dat oamenilor posibilitatea să Îl recunoască cu *„cugetul"* prin fire. Şi homosexualii sunt fără de iertare, deoarece Dumnezeu a aşezat *„plăcerea cea după fire"*, de care se puteau *„desfăta"*, *„dar nu au voit" (PG 60, 417)*. Nu există spaţii de justificare şi, deci, de iertare ale acestui păcat, deoarece, lăsând *„desfătarea"* firească şi recurgând la cea împotriva firii, se răstoarnă la propriu creaţia lui Dumnezeu, rânduiala, structura şi lucrarea firii: *„toate ajung cu susul în jos"*.

Temelie şi premiză pentru vieţuirea în pace şi pentru supravieţuirea neamului omenesc este împlinirea şi depăşirea insuficienţei bărbatului şi femeii în procesul legitim al unirii trupeşti *(„... vor fi întru un singur trup"),* care contribuie la cumpătare. Prin homosexualitate însă, nu se realizează această depăşire, nici nu se aduce *„plăcere adevărată"*, pe care o presupune împreunarea trupească a bărbatului cu femeia. În locul *„desfătării"* şi *„plăcerii"*, în această denaturare sau perversiune se naşte vrăjmăşia *„unuia faţă de celălalt"*, a bărbatului faţă de femeie şi a femeii faţă de bărbat. Şi, în loc de a se linişti cu ajutorul *„dorinţei"* reciproce, făcându-se un început din fiecare pereche naturală, *„neamul"* oamenilor se scindează şi se fărâmiţează. Astfel bărbatul se luptă cu femeia, care a fost creată pentru ca bărbatul să o dorească, şi invers.

„Cele ale vrăjmaşilor le lucrează unul faţă de altul... Diavolul... s-a sârguit să rupă legătura (= buna înţelegere pe care o creează „dorinţa" între soţi), încât să prăpădească neamul nu

numai prin faptul de a nu se însămânţa după lege, ci şi prin faptul de a se război unul cu altul şi a se răzvrăti" (La Rom., Omilia IV 1: PG 60, 417-418).

Prin amestecarea trupească a bărbaţilor cu bărbaţi şi a femeilor cu femei nu vine *„plăcere adevărată"*, nici nu supravieţuieşte neamul omenesc. Sublinierea lipsei *„plăcerii adevărate"* în unirea împotriva firii presupune duşmănia exterminatoare inconştientă în acest proces dintre bărbat şi bărbat, femeie şi femei. Este rezultatul denaturării radicale şi subversive a firii.

„Toate patimile sunt de necinste, dar mai cu seamă nebunia după partea bărbătească... Priveşte cum (= Pavel) îi lipseşte şi aici de iertare, ca şi în cazul învăţăturilor; în cazul femeilor, spunând: „au schimbat folosinţa cea după fire" (Rom. 1, 26). Căci nimeni, zice, nu poate spune că am venit ca să împiedic împreunarea cea după lege... Căci „au schimbat" înseamnă că au avut [ceva, au avut ce schimba]; lucru pe care spunându-l şi în cazul învăţăturilor, zicea: „Au schimbat adevărul lui Dumnezeu întru minciună" (Rom. 1, 25)... Şi pe aceştia (= pe homosexuali) îi lipseşte de orice cuvânt de apărare, învinovăţindu-i nu numai că au avut desfătarea şi, lăsând ce aveau, au mers la alta, ci şi de faptul că necinstind ceea ce este după fire, au alergat la ceea ce este împotriva firii. Iar cele împotriva firii sunt şi mai grele şi mai dezgustătoare, că nici nu s-ar putea numi plăcere. Fiindcă plăcerea adevărată este cea după fire. Dar când Dumnezeu părăseşte pe cineva toate ajung cu susul în jos" (La Rom., Omilia IV 1: PG 60, 416-417).

Responsabilă de devierea din homosexualitate este considerată *„lăcomia poftei"*, faptul că pofta trupească nu se ţine în graniţele ei fireşti, că depăşeşte şi distruge hotarele

puse de Dumnezeu. Şi aşa cum uneori există pofte împotriva firii la oameni (de exemplu, când flămânzesc, mănâncă pământ sau când însetează aleargă la băltoacă), tot aşa şi cei ce poftesc plăcere trupească recurg uneori la o *„iubire/dorinţă/aprindere" (ἔρως)* împotriva firii *(PG 60, 418)*. În acest caz avem o exagerare a poftei trupeşti, şi orice exagerare duce la deviere. Însă această exagerare *(ἐπίτασις – întindere peste limite)* se datorează *„părăsirii"* lui Dumnezeu. *„Întinderea peste limite"* este o *„boală a poftei"*, responsabil pentru aceasta fiind chiar omul respectiv, care dovedeşte *„trândăvie"* duhovnicească şi care, conştient, cultivă păcatul şi devine din ce în ce mai mult rob al acestuia. Astfel vine saturaţia de împreunarea trupească normală, care naşte aprinderea poftei pentru împreunare şi satisfacţie împotriva firii.

„Căci nu zice (= Pavel) că s-au îndrăgostit şi s-au poftit unul pe altul, ci „s-au aprins în pofta lor unul către altul" (Rom. 1, 26). Vezi că totul este de la lăcomia poftei care nu poate să stea în hotarele sale? Căci tot ceea ce depăşeşte legile puse de Dumnezeu, pofteşte cele nefireşti... Şi dacă întrebi: „de unde a venit întinderea acestei pofte? De la părăsirea lui Dumnezeu. Iar părăsirea de către Dumnezeu de unde [a venit]? De la nelegiuirea celor ce l-au părăsit pe El... Şi, pentru că ai auzit „s-au aprins", zice, să nu-ţi închipui că boala vine numai din poftă. Că mai mult vine din trândăvia lor, care a şi aprins pofta... (= homosexualii) şi-au pus loruşi păcatul drept lucrare, şi nu pur şi simplu lucrare, ci una făcută cu sârguinţă" (La Rom., Omilia IV 1-2: PG 60, 417-418).

23. „Buna-înţelegere" (ὁμόνοια) şi „privarea" venită dintr-o singură direcţie

De vreme ce, pentru Hrisostom, cauza sau raţiunea căsătoriei se află mai întâi în cumpătare şi în al doilea rând în naşterea de copii, este normal ca el să vorbească despre modul în care se atinge cumpătarea în cadrul căsătoriei. Deci este dator să spună anumite lucruri şi despre împreunarea trupească a soţilor. Şi spune destule. Tot ceea ce doreşte să asigure prin acestea este funcţionarea căsătoriei ca un liman. Tot ceea ce voieşte să evite este naufragierea căsătoriei *(PG 51, 217).* Şi tot ceea ce formulează în legătură cu subiectul este inspirat din Pavel şi este susţinut cu pasaje din el, pasaje pe care îndeamnă să fie citite de toţi înainte de căsătorie şi să fie aplicate ca o lege.

„De aceea îi îndemn şi îi sfătuiesc pe cei care urmează să-şi ia femeie, să mergeţi la fericitul Pavel şi să citiţi legile care sunt la el despre nuntă şi, după ce aflaţi ce porunceşte, să faceţi..." (Cuvânt encomiastic la Maxim 2: PG 51, 227).

Şi mai mult Hrisostom simte nevoia de a se sprijini pe Pavel, pentru că este vorba despre abţinerea pentru o vreme, cu înţelegere, a celor doi soţi de la împreunarea trupească, subiect pe care numai Pavel a îndrăznit să-l atingă cu atâta acrivie şi realism.

Deasa asemănare a bunei convieţuiri a soţilor cu un liman nu este întâmplătoare. Acolo se presupune că *„valurile sălbatice"* ale dorinţelor trupeşti se liniştesc şi, prin cedare reciprocă, se depăşesc neînţelegerile dintre soţi. Reciprocitatea constituie piatra de temelie şi în problema împreunării trupeşti. Atât în vremea Apostolului Pavel, cât şi în epoca

lui Hrisostom problema avea aceeaşi cauză. Unele femei măritate, aflând că Pavel – ca, de altfel, şi Hrisostom – preferă celibatul *(I Cor. 7, 1-9)*, admirau acum monahismul şi doreau măcar o perioadă mai îndelungată de abstinenţă de la împreunarea trupească, pentru mai multă sporire duhovnicească. Punând în aplicaţie abstinenţa din râvnă şi evlavie sporită, pentru un scop bun, ele dădeau naştere unor mari probleme în familie, deoarece nu aveau şi acordul soţilor pentru această înfrânare, aşa cum porunceşte Pavel şi cum cere şi Hrisostom.

„Nu vă lipsiţi unul de altul, fără numai cu bună înţelegere". Ce înseamnă aceasta? Nu te înfrâna, zice, femeie, dacă bărbatul nu voieşte. Nici tu, bărbatule, dacă femeia nu voieşte. De ce? Pentru că mari rele se nasc din această înfrânare; căci şi adultere, şi desfrânări, şi răsturnări de case s-au întâmplat aşa. Căci dacă ei desfrânează având pe femeile lor, cu atât mai mult dacă tu îi lipseşti de această mângâiere" (La I Cor., Omilia XIX 1: PG 61, 152).

„Hristos a poruncit prin Pavel să nu vă lipsiţi unul de altul... dar unele [femei], pentru o aşa-zisă dragoste de înfrânare, depărtându-se de bărbaţii lor, ca şi cum ar face ceva cucernic, i-au tras pe aceştia în adulter... şi în prăpastia pierzaniei" (La Mat., Omilia LXXXVI 4: PG 58, 768).

O consecinţă a acestei tactici au fost multele alunecări ale soţilor, care nu au avut puterea de a se priva de această *„mângâiere"*, de mângâierea împreunării trupeşti. Cea mai însemnată consecinţă negativă a acestei atitudini era spargerea unităţii şi bunei-înţelegeri a soţilor, care este bunul *„mai de seamă decât toate"* din familie. Astfel, din liman, căsătoria devine o *„corabie spartă" (PG 51, 217)*.

Neputinţa unuia dintre soţi de a suporta o abstinenţă prelungită de la împreunarea trupească nu trebuie cu necesitate să ducă la desfrânare sau adulter, pentru ca nunta să fie socotită neizbutită. Este destul să lipsească între soţi buna-înţelegere. Este de ajuns că unul dintre soţi, din pricina slăbiciunii lui, se întristează, *„se aprinde"*, se revoltă şi are multe ispite. Aceste situaţii izgonesc liniştea, care este cu totul necesară pentru o convieţuire în pace, şi provoacă enervări, certuri şi vrăjmăşii. Într-o astfel de atmosferă se pierd roadele postului şi ale înfrânării, care devin o nevoinţă zadarnică, de vreme ce lipseşte dragostea dintre soţi. Iar casa în care locuiesc soţii în distanţare unul de altul seamănă cu o corabie al cărei comandant şi cârmaci nu se înţeleg în ce priveşte parcursul ei.

„Căci ceea ce iei fără voie sau de-a sila, aceasta înseamnă a lipsi [pe cineva de ceva]. Lucru pe care îl fac multe femei, săvârşind mai degrabă păcat, nu dreptate, şi făcându-se răspunzătoare pentru necumpătarea bărbatului, şi toate făcându-le praf şi pulbere. Deci trebuie a prefera buna-înţelegere înaintea tuturor, de vreme ce este şi mai de seamă decât toate. Iar de vrei, haide să cercetăm şi acest fapt mai îndeaproape. Fie un bărbat şi o femeie, şi femeia se înfrânează [de la împreunare], fără ca bărbatul să voiască. Deci, de ce te miri dacă acela din această pricină desfrânează sau, chiar dacă nu desfrânează, este posomorât, şi tulburat, şi aprins, şi în luptă, şi pricinuind femeii mii de neajunsuri? Care este câştigul postului şi al înfrânării, dacă dragostea este sfâşiată? Niciunul. Câte vorbe de batjocură, câte [lucruri rele], câtă luptă de mare nu va izbucni? Căci atunci când într-o casă bărbatul şi femeia sunt dezbinaţi, apoi acea casă nu se află într-o stare mai

bună decât corabia cea purtată de valurile mării, stăpânul neînțelegându-se cu pilotul" (La I Cor., Omilia XIX 1-2: PG 61, 153).

Pozițiile lui Hrisostom nu înseamnă deloc o subapreciere a virtuții înfrânării, pe care o consideră superioară căsătoriei. Înseamnă pur și simplu că el consideră pofta trupească un tiran, la propriu, pe care mulți nu-l pot înfrunta, cu toate luptele și sudorile. Știe că *„pofta"* trupească este o *„nevoie"* tiranică semănată *(„a semănat în fire")* și cu mult mai tiranică chiar și decât pofta *„de bani"*. Astfel, cel care cedează ispitei iubirii de arginți este mai păcătos decât cel căzut în desfrânare, care are nevoie de mai mult efort pentru a fi evitat. *„Pofta"* trupească stăpânește până la bătrânețe, iar acest lucru Hrisostom îl subliniază, că împreunarea legiuită a soților nu este condamnată nici la bătrânețe.

„Ai văzut înțelepciunea lui Pavel, cum arată înfrânarea ca fiind mai bună și nu silește pe cel ce nu ajunge la ea, temându-se să nu se întâmple vreo cădere? „Căci mai bine este să se căsătorească decât să ardă". A arătat cât de mare este tirania poftei. Iar ceea ce spune, aceasta înseamnă. Dacă suferi multă silă, zice, și aprindere, eliberează-te de dureri și sudori, nu cumva să o iei pe alte cărări" (La I Cor., Omilia XIX 2: PG 61, 153-154).

„...cumpătare este nu numai... a te abține de la desfrânare, ci și a fi în afara celorlalte patimi... cel ce iubește banii... este și mai neînfrânat... Pofta de bani este ea mai mică decât cea a trupurilor? Tuturor e vădit... că pofta trupului a fost din necesitate. Iar ceea ce este din necesitate, vădit este că se îndreptează cu și mai multă osteneală, de vreme ce a și fost semănată în fire... " (La Tit, Omilia V 2: PG 62, 689).

24. „Lipsirea [de celălalt]" – abţinerea temporară pentru rugăciune

În întreaga gândire teologică a lui Hrisostom, potrivit căreia trupul soţului este proprietatea soţiei şi invers, se înţelege stăruinţa sa ca soţii să nu se priveze de unirea trupească fără voia amândurora. Prin porunca sa *„nu vă lipsiţi unul de altul"*, Pavel arată *„datoria"* pe care o are unul spre celălalt şi *„stăpânirea"* pe care o poate exercita unul asupra celuilalt, de vreme ce trupul celuilalt este proprietatea sa. *„Lipsire"* este atunci când o soţie îi impune soţului abstinenţa fără voia aceluia *(PG 61, 153)*. Această lipsire o condamnă Hrisostom, urmându-l pe Pavel.

După ce a respins lipsirea de împreunare trupească pe care o impuneau atât femeile-soţii zelote, cât şi bărbaţii-soţi zeloţi, trece la sfatul despre lipsirea şi înfrânarea folositoare, care însă se întâmplă în doi termeni paulini de necălcat: acordul soţilor, pe de o parte, şi, pe de alta, provizoratul acestei abţineri *(„πρός καιρόν" - pentru o vreme)*. Raţiunea acestei lipsiri este dedicarea cu mai multă râvnă nevoinţei şi rugăciunii.

Rugăciunea se poate face, în general, şi în perioadele în care nu se practică abstinenţa-privarea, dar rugăciunea însoţită de înfrânare este mai puternică şi mai consecventă. Din acest motiv şi Pavel impune lipsirea unuia de celălalt atunci când urmează un timp de nevoinţă şi rugăciune mai puternice, când, pentru acestea, soţii depun mult efort, când hotărăsc ca aceasta să fie neîntreruptă *(ἀδειαλείπτως)* *(„ca să vă ocupaţi cu postul şi cu rugăciunea")*. Atunci este absolut necesară abstinenţa-lipsirea, deoarece împreunarea trupească împiedică dedicarea nestingherită unei lupte duhovniceşti susţinute. Şi atunci însă, abstinenţa

trebuie să fie provizorie *(„pentru o vreme")*, deoarece, dacă se va prelungi, vor veni ispitele diavoleşti care vor răscula sufletele şi vor alunga pacea. La aceasta va contribui, desigur, şi *„neînfrânarea/slăbiciunea" (ἀκρασία)* naturală din om, neînfrânarea ca o dorinţă tiranică de împreunare trupească. Aşa se explică deci sublinierea lui Hrisostom că nu unirea trupească în sine este rea, ci împiedicarea prin ea a rugăciunii şi nevoinţei (*„a filosofiei"*) puternice.

„Căci nu împreunarea este rea, ci faptul de a împiedica spre filosofie" (La I Cor., Omilia XIX 7: PG 61, 160).

Abstinenţa nu se impune pentru că nunta ar fi considerată *„necurăţie"*, ci pentru că creştinul trebuie să încerce să practice o rugăciune mai puternică *(PG 48, 554).* Pricina pentru care se întrerupe abstinenţa-lipsirea nu este plăcerea ca scop, ci ispitele satanei şi *„neînfrânarea"*, care creează tulburare. Nu este întâmplător faptul că Hrisostom a caracterizat nunta drept *„leac" (φάρμακον)* şi mijloc de evitare a desfrânării, a adulterului şi a necumpătării. Şi el sfătuieşte numai abstinenţa temporară şi permite reluarea relaţiei trupeşti, cu toate că el însuşi ar fi preferat, ca şi Pavel, ca toţi să se înfrâneze pentru totdeauna.

„Din această pricină zice: „nu vă lipsiţi unul de altul, fără numai cu bună înţelegere, pentru o vreme, ca să vă îndeletniciţi cu postul şi cu rugăciunea", arătând aici rugăciunea cu mai multă sârguinţă. Căci dacă i-ar împiedica pe cei se stau împreună să se roage în vremea cât au relaţii trupeşti, cum ar mai avea timp să se roage neîncetat? Deci se poate ca cineva să fie şi însurat cu femeie, şi să ia aminte la rugăciune; dar aceasta (= rugăciunea) devine mai exactă prin înfrânare. Căci nu a spus simplu: „ca să vă rugaţi",

ci „ca să vă îndeletniciţi", punând aceasta ca o ocupaţie [în căsătorie], nu ca o necurăţie. „Şi iarăşi să fiţi împreună, ca să nu vă ispitească satana". Căci, pentru ca lucrul acesta să nu pară o lege pusă lor, adaugă şi pricina. Şi care este aceasta? „Ca să nu vă ispitească satana". Şi ca să afli că nu numai diavolul lucrează cele ale adulterului, a adăugat: „pentru neînfrânarea voastră" (La I Cor., Omilia XIX 2: PG 61, 153).

Am văzut că adeseori Hrisostom stăruie asupra *„lipsirii" „pentru o vreme"*, descriind scopul acesteia. Nu a definit însă niciodată durata lui *„pentru o vreme"*. Numai indirect, când aminteşte că lui Moise Dumnezeu i-a cerut trei zile de curăţire şi de lipsire de împreunare pentru poporul său *(Ieş. 19, 15)*, când urma să se încheie Legământul, lasă să se înţeleagă că în perioada Harului creştinii sunt datori să aibă o perioadă mai lungă de curăţire şi lipsire de împreunare trupească *(PG 48, 554)*.

De cadru acestor păreri ţine şi interpretarea pasajului paulin: *„de acum, şi cei ce au femei să fie ca şi cum n-ar avea" (I Cor. 7, 29)*. Acestea sunt sfaturile Apostolului, aşteptând el ca judecată să vină repede *(„vremea este scurtată")*. În lucrarea sa *Despre feciorie* Hrisostom explică faptul că acest pasaj nu se referă la relaţia trupească dintre soţi, pentru că aceasta nu se justifică să fie impusă de unul altuia. Pentru problema acestei relaţii sunt valabile cuvintele lui Pavel: *„nu vă lipsiţi unul de altul..." (I Cor. 7, 5)*. Dimpotrivă, pasajul care cere de la bărbaţi să-şi aibă femeile ca şi cum nu le-ar avea înseamnă că se permite bărbaţilor, chiar şi fără voia soţiilor, să fie măsuraţi sau să-şi restrângă plăcerile lumeşti, hainele scumpe, podoabele şi alte lucruri asemănătoare, ca să aibă timp de cele duhovniceşti. O astfel de restrângere nu e valabilă şi pentru împreunarea trupească, pentru că aceasta – spune Hrisostom – este o

„dorinţă firească" şi de aceea a fost îngăduită; deci nu se justifică să fie impusă de unul celuilalt fără voia aceluia.

„...ce înseamnă atunci, „având femeie să nu ai" (I Cor. 7, 29), gândeşte-te cum petrec cei ce nu au [femei], cei care s-au răstignit pe ei înşişi. Cum, dar, petrec aceia? Nu sunt nevoiţi să tocmească o mulţime de slujnice, nu au bijuterii şi coliere... Este îngăduit şi celui ce are femeie să se suie la o astfel de filosofie. Căci ceea ce s-a spus mai sus „nu vă lipsiţi unul de altul" (I Cor. 7, 5) s-a spus numai despre împreunarea trupească... (= cele privitoare la alte subiecte) iar dacă trebuie a practica cealaltă filosofie, cea legată de haine, de mâncare şi de toate celelalte, un soţ nu mai trebuie să dea socoteală celuilalt, ci îi este îngăduit bărbatului, chiar fără să vrea femeia, să taie din jurul său toată desfătarea [lumească] şi gloata de griji ce-l înconjură... Căci acea dorinţă este una firească şi unul nu este stăpân ca să-l lipsească pe celălalt, dacă acela nu voieşte" (Despre feciorie LXXV 1: PG 48, 588).

Acelaşi pasaj este tâlcuit în *Omiliile* sale la *Epistola către Evrei*. La întrebarea cum se poate ca bărbaţii să aibă soţii ca şi cum n-ar avea, Hrisostom răspunde pe scurt. Aceasta se întâmplă atunci când ei nu se bucură de bogăţii şi când se folosesc numai de lucrurile lumii. Astfel, căsătoria şi împreunarea trupească nu se dovedesc o piedică pentru Împărăţia Cerurilor. Adică şi în căsătorie se cere *„măsură"*, după cum, de exemplu, se cere *„măsură"* şi în folosirea vinului, ca să nu sfârşească cineva în beţie. Beţia, desigur, nu se datorează vinului, ci *„alegerii rele"* a omului. Folosirea căsătoriei în limitele ei, deci *„măsura"*, nu numai că nu împiedică, ci chiar uşurează atât de mult cumpătarea, încât cel căsătorit poate să fie *„cel dintâi"* în Împărăţia cerurilor *(PG 63, 68).*

25. „Egalitatea" femeii şi bărbatului

Pentru majoritatea subiectelor etico-dogmatice şi sociale Hrisostom a luat poziţie nu în cadrul unor tratate speciale, ci tâlcuind texte biblice. Acelaşi lucru este valabil şi în cazul *„egalităţii"* genurilor. Chiar dacă nu avem un tratat special dedicat subiectului, aflăm părerile sale despre femeie şi egalitatea ei cu bărbatul într-o mulţime de texte exegetico-edificatoare ale sale. Din câte ştim Sfântul Ioan este primul scriitor bisericesc care introduce termenul *„egalitate" (ἰσότητα)* şi care, pentru explicarea acestuia, recurge la termeni teologici folosiţi în acea epocă pentru a arătarea şi mărturisirea deofiinţimii, a legăturii după fire a Fiului cu Tatăl. Adică termenii *„deocinste" (ὁμότιμος), „egal în cinste" (ἰσότιμος), „deofiinţă" (ὁμοούσιος)* sau *„din fiinţa" (ἐκ τῆς οὐσίας),* prin care se indica deofiinţimea Fiului cu Tatăl, sunt propuşi acum pentru a sublinia egalitatea dintre femeie şi bărbat. Prin urmare, câtă certitudine era în legătură cu deofiinţimea Fiului cu Tatăl, un adevăr pentru care se dăduseră mari bătălii teologice, tot atâta era şi în legătură cu deofiinţimea femeii cu bărbatul. Folosirea analogă se înţelege în tot adâncul ei, dacă ţinem seama de faptul că deofiinţimea Ipostasurilor dumnezeieşti era o mărturisire de credinţă şi privea direct mântuirea omului.

Întreprinderea lui Hrisostom era foarte curajoasă. Îi provoca nu numai pe filosofii păgâni şi pe iudei, ci şi pe acei creştini care, mai mult sau mai puţin, rămâneau încarceraţi în mentalitatea regiunii sau considerau o întinare a celor sfinte (*ierosilie*) descrierea relaţiei dintre bărbat şi femeie în termenii folosiţi pentru indicarea relaţiei dintre Ipostasurile

dumnezeieşti. În ciuda acestui fapt, Hrisostom a depăşit ezitările şi interpretările greşite, deoarece ca teolog şi păstor adevărat vedea o provocare mult mai urgentă. Credincioşii trebuiau să scape de mentalitatea în care femeia era considerată o fiinţă inferioară, deoarece o astfel de gândire avea ca rezultat învăţături teologice greşite şi perturbări sociale. Şi lucrul cel mai important, el trebuia să prezinte pozitiv egalitatea femeii cu bărbatul, pentru a arăta mărimea responsabilităţii duhovniceşti a femeii pentru mântuirea ei şi a lumii ei înconjurătoare *(PG 54, 416 şi 600).*

26. „Supunerea" femeii şi „înşelarea" Evei

Femeia a fost zidită ca o fiinţă *„asemenea"* cu Adam şi, mai ales, *„din aceeaşi fiinţă"* cu el. Şi, pentru a nu lăsa loc de îndoieli, Sfântul Ioan explică faptul că această nouă făptură (Eva) nu este deloc mai prejos decât Adam *(„cu nimic nefiindu-i inferioară"),* a fost făcută *„desăvârşită", „întreagă şi bine-alcătuită".* De asemenea, pentru a accentua egalitatea, îndrăzneşte şi o transcendere ermineutică: în momentul zidirii femeii, Scriptura foloseşte verbul *„a zidit" (ῲκοδόμησε) (Fac. 2, 22)* în loc de *„a plăsmuit" (ἔπλασε),* verb pe care îl are la crearea lui Adam, fapt pentru care noi socotim, poate din frică, că femeia provine dintr-o altă substanţă, diferită de cea a lui Adam. Astfel, câtă vreme bărbatul a fost plăsmuit din pământ *(ţărână),* iar femeia din *„coasta"* lui, fiinţa amândurora este una *(PG 53, 120-122).*

Însă Hrisostom este dator să tâlcuiască şi texte biblice care par să desfiinţeze egalitatea şi deofiinţimea bărbatului şi femeii, totdeauna în favoarea bărbatului. Îl preocupă

pasajul *Fac. 3, 16*, unde Ziditorul se adresează femeii, spunând printre altele şi că *„spre bărbatul tău va fi întoarcerea ta şi el te va stăpâni"*. La fel, şi pasajele pauline despre supunerea femeii faţă de bărbat, care este capul ei şi de care ea este datoare să se teamă *(Efes. 5, 22 şi 24 şi 33)*. El nu neagă adevărul acestor pasaje, ca şi al altor pasaje asemănătoare, dar erminia lui teologică duce la o înţelegere diferită, diferită de cea după literă.

Atunci când femeia a fost zidită, ea a fost absolut egală în cinste cu bărbatul, în relatarea biblică neexistând nici măcar o referinţă indirectă la „supunerea" femeii. Conceptul de supunere a apărut imediat ce Eva a fost înşelată de satana, când, cu de la sine voire, s-a folosit rău de libertate *(„ἐξουσία[54]")*, fapt care a avut ca rezultat şi schimbarea ei din *„ajutor"* al bărbatului în *„uneltitor împotriva lui" („ἐπίβουλος")*, în sfătuitor rău.

„pentru aceasta, aşadar, (= Eva) nu a fost supusă îndată; ... nici ea n-a auzit de la Dumnezeu ceva de acest fel, nici bărbatul nu a spus către ea ceva de acest fel... Dar când a folosit rău libertatea şi ea, cea făcută ajutor, s-a aflat [a fi] uneltitor [împotriva bărbatului] şi toate le-a dat pierzării, atunci aude pe drept „către bărbatul tău va fi întoarcerea ta" (La I Cor., Omilia XXVI 2: PG 61, 215).

„Aşadar, spre femeie a venit la început amăgirea, iar supunerea a urmat amăgirii... nu prin fire este robia, ci prin păcat se adaugă" (La Fac., Cuvântul V 1: PG 54, 600).

Prin urmare, deoarece Eva a fost înşelată, avea nevoie de bărbat drept cap, ca ajutor şi conducător. Această nouă stare se înţelege în cadrul operei mântuitoare a lui Hristos

---

[54] Stăpânire, putere, autoritate (n. tr.).

ca şi cap al Bisericii *(Efes. 5, 23)*, care datorează supunere lui Hristos (- Capul), Care Se jertfeşte şi El pentru ea *(Efes. 5, 25)*. Astfel, urmându-l pe Pavel, Hrisostom încearcă să înţeleagă legătura dintre bărbat şi femeie prin legătura dintre Hristos şi Biserică sau prin cea dintre Tatăl şi Fiul. Însă ştie şi explică faptul că nu există o corespondenţă reală între cele care sunt valabile pentru Persoanele dumnezeieşti şi cele ce se întâmplă între oameni. Fiul, de exemplu, care Se supune Tatălui, nu a fost înşelat precum Eva.

„Nu pune înainte, aşadar, în toate pilda bărbatului şi a femeii. Căci la noi pe drept cuvânt femeia este supusă bărbatului... pentru amăgirea cea întâmplată la început... Dar în cazul lui Dumnezeu şi a acelei fiinţe neprihănite nu este de bănuit nimic de acest fel" (La I Cor., Omilia XXVI 2: PG 61, 215).

27. Egalitate, de vreme ce trupul bărbatului este proprietatea femeii şi trupul femeii este proprietatea bărbatului

Hrisostom se îngrijeşte să accentueze adânca legătură care trebuie să existe între bărbat şi femeie şi să dea alt înţeles şi altă dimensiune supunerii femeii. Pentru acest lucru el recurge şi la pasajele pauline în care se porunceşte ca bărbatul să-şi iubească femeia ca pe sine însuşi, iar femeia să aibă stăpânire pe trupul lui *(I Cor. 7, 4 şi Efes. 5, 23)*. Şi consideră un argument puternic în favoarea egalităţii bărbatului şi femeii faptul că în căsătorie trupul femeii este proprietatea (dobândirea sau averea) bărbatului, iar trupul bărbatului este proprietatea femeii *(PG 51, 214)*. Acest fapt constituie un *„schimb reciproc de robie şi stăpânie" (ἀντίδωσιν δουλείας καὶ*

δεσποτείας). Bărbatul devine *„stăpân"* absolut al femeii, iar femeia *„stăpână"* absolută a bărbatului. Niciunul dintre cei doi nu este ceva mai mult sau ceva mai puţin. Şi, în opoziţie cu legislaţia în vigoare, în caz de desfrânare sau adulter, pedeapsa bărbatului trebuie să fie egală cu pedeapsa femeii, de vreme ce trupul său, pe care acesta îl dă pe mâna unor femei străine, aparţine soţiei sale legitime. Din acelaşi motiv nu este justificat nici comportamentul brutal al bărbatului faţă de soţia sa.

„Deci, pentru că trupul bărbatului este dobândirea femeii, iubitor să fie, dar, bărbatul cu ceea ce i s-a încredinţat (παρακαταθήκη) [de către femeie]... Multă este aici egalitatea în cinste; chiar dacă în celelalte [locuri] Pavel dă multă întâietate [bărbatului], zicând aşa: „dar şi voi, fiecare în parte, aşa să-şi iubească femeia sa ca pe sine însuşi; iar femeia să se teamă de bărbat" şi „capul femeii este bărbatul"; şi „datoare este femeia să se supună bărbatului". Şi iarăşi în Vechiul [Testament]: „către bărbatul tău va fi întoarcerea ta şi el te va stăpâni" – Cum dar aici a introdus un schimb reciproc de robie şi stăpânie? Căci a spune: „femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia", introduce multă egalitate. Şi, aşa cum acela este stăpân al trupului ei, tot aşa şi ea este stăpână a trupului lui. Deci, pentru care pricină a introdus o atât de mare egalitate în cinste? Pentru că aici era necesară depăşirea[55]. Iar acolo unde este vremea cumpătării şi curăţiei, bărbatul nu are nimic în plus faţă de femeie, ci este pedepsit la fel ca şi ea dacă strică legile nunţii; şi foarte pe drept. Căci nu pentru aceasta a venit femeia la tine şi şi-a lăsat tatăl şi mama şi toată casa, ca să fie dispreţuită întru totul, ca să-ţi mai iei pe lângă ea şi o

---

[55] Depăşirea realităţilor sociale, în care bărbatul era văzut superior femeii (n. tr.).

slujnică de doi bani. Soaţă de drum ai luat-o şi părtaşă a vieţii şi slobodă şi deocinste" (La „Dar, din pricina desfrânării..." 4: PG 51, 214).

Hrisostom revine adesea la egalitatea de putere pentru a accentua cele două laturi ale realităţii, care se armonizează numai în taina Bisericii şi a nunţii. Femeia este şi *„roabă şi stăpână"* a bărbatului. Din pricina acestui fapt ea nu are dreptul să-şi priveze trupul său de soţ, fapt valabil şi pentru bărbat. De asemenea – şi cu mult mai mult – niciunul din cei doi nu poate socoti ai săi banii pe care îi câştigă sau cu care contribuie la căsătorie. Ei sunt egali între ei *(„nu mai este mai mare şi mai mic")* şi au aceeaşi *„stăpânire" (ἐξουσία)* unul faţă de altul.

„Femeia nu mai este stăpână pe trupul său, ci este şi roabă şi stăpână a bărbatului. Chiar dacă tu dai la o parte robia cea cuvenită, dai împotriva lui Dumnezeu. Iar dacă vrei să te ţii departe, [fă-o] când îngăduie bărbatul, chiar dacă pentru puţină vreme se întâmplă aceasta... Căci dacă nu trebuie a avea trup propriu, cu atât mai mult bani [proprii]. În altă parte, însă, şi în Noul şi în Vechiul [Testament], se dă bărbatului multă întâietate (προεδρία)... iar aici nu mai este mai mare sau mai mic, ci una este stăpânirea. Oare de ce? Fiindcă despre cumpătare este aici cuvântul lui. Căci în toate celelalte, zice, să aibă bărbatul ceva în plus; iar unde este vorba de cumpătare, nicidecum... Multă este egalitatea şi nici un plus" (La I Cor., Omilia XIX 1: PG 61, 152).

28. Deosebirea îndatoririlor-lucrărilor bărbatului şi femeii de dragul păcii şi bunei-înţelegeri

În cele două citate anterioare, în care este accentuată egalitatea, se recunoaşte *„superioritatea" (ὑπεροχή)* şi *„întâietatea" (προεδρία)* bărbatului, care nu se referă însă la

starea duhovnicească. De aceea nici darurile Sfântului Duh nu fac deosebire de gen; ele depind numai de nevoințele duhovnicești ale bărbatului sau femeii, care au aceeași răsplată, dacă nevoințele lor sunt aceleași. Dimpotrivă, o deosebire se face în viața publică și în ocupațiile zilnice.

„căci nu numai în bărbați s-au așezat lucrările darurilor duhovnicești, ci treceau și în genul femeiesc. Căci genurile nu se împart ca în cazul trebuințelor lumești – încât unele ocupații să fie ale bărbaților, altele ale femeilor ... – așa, într-adevăr, și în cele duhovnicești; ci egale sunt luptele și obștești cununile. Și acest lucru se poate vedea că se întâmplă cu acrivie atât în Vechiul, cât și în Noul [Testament], cât și, mai presus de toate, în viață" (La Is., VIII 2: PG 56, 92).

În această problemă Hrisostom este, firește, un următor al concepției epocii, dar este și realist din punct de vedere teologic. Structura societății era cristalizată și legislația romană de neclintit. Prezența bărbatului în senat, în tribunale, în oaste sau în comerț era dominantă. Hrisostom împarte ocupațiile în *civice, cetățenești (πολιτικές)*, pe care le asuma bărbatul, și *private (ἰδιωτικές)*, pe care le asuma femeia. Cele dintâi priveau viața publică, celelalte conducerea și supravegherea casei, care însă însemna ceva mult mai larg și mai complicat decât astăzi, deoarece într-o casă lucrau multe persoane, aveau munci la domiciliu dezvoltate și deoarece femeia administra o parte importantă din bani. Desigur, femeia putea, dacă avea pregătirea potrivită, chiar să și dea lecții în cadrul casei *(PG 54, 600 și PG 60, 669-670).*

Totuși, deosebirea îndatoririlor în *civice* și *private* este atribuită lui Dumnezeu și se întrevede o superioritate a

celor civice, pe care le deserveşte bărbatul ca mai capabil şi mai potrivit. Acest lucru nu înseamnă însă că este mai potrivit şi pentru conducerea casei, pentru care este capabilă femeia. Educarea copiilor, conducerea oamenilor care lucrează în casă şi mai ales faptul de a-l sfătui pe bărbat, chiar şi în probleme civice, aparţin femeii.

Împărţirea ocupaţiilor în unele potrivite bărbatului şi altele potrivit femeii cuprinde în sine o mare înţelepciune deoarece, în felul acesta, se asigură un echilibru în familie şi în societate, deşi se accentuează contribuţia şi necesitatea femeii, încât ea să nu fie dispreţuită de bărbat.

„Pentru că viaţa noastră obişnuieşte să aibă două astfel [de ocupaţii], lucrurile publice şi cele private, Dumnezeu, deosebindu-le, a hărăzit acesteia (= femeii) cârmuirea casei, iar bărbaţilor toate lucrurile cetăţii, cele din piaţă, tribunalele, sfaturile, cele ale oştirilor şi toate celelalte. Căci femeia nu poate să ţină lancea, nici să sloboadă săgeţi; dar poate să ţină fusul şi să ţească pânza, şi toate celelalte din casă să le pună în bună rânduială. Nu poate să-şi manifeste voia în senat, dar poate să şi-o manifeste în casă; şi adesea cele pe care le cunoaşte bărbatul despre cele ale casei, ea le cunoaşte mai bine. Ea nu poate să orânduiască bine averile obşteşti, dar poate să-şi crească bine copiii, care sunt cea mai mare avere. Poate cunoaşte răutăţile slujnicelor, poate să se îngrijească de neprihănirea celor făcute de slugi, să ofere soţului toată cealaltă asigurare şi să abată de la el toată grija de cele din casă... Căci şi aceasta este lucrarea dărniciei şi înţelepciunii lui Dumnezeu, ca lucrul care ne este de folos în treburile mai mari să fie inferior şi de nici un folos în cele mai mici, ca să fie obligatorie nevoia de femeie. Căci dacă îl făcea pe bărbat să fie priceput în amândouă, neamul femeiesc ajungea uşor

de dispreţuit. Şi iarăşi, dacă îngăduia femeii să se ocupe de ceea ce este mare şi mai de folos, umplea femeile de multă îndrăzneală nesocotită[56]*" (Cuvânt encomiastic la Maxim 4: PG 51, 230-231).*

O profundă cunoaştere a datelor psihologice şi sociale ale epocii trădează şi observaţia lui Hrisostom că nu a fost lăsată o *„egalitate în cinste"* în ocupaţiile şi îndatoririle bărbaţilor şi femeilor pentru a nu se da naştere unor *„lupte şi dispute"* între ei. Dacă amândoi s-ar fi ocupat cu aceleaşi lucruri, susţine Hrisostom, s-ar fi certat, ar fi intrat în conflict, ar fi fost dificil să contribuie la convieţuirea cu dragoste şi pace, de care toţi doresc să se bucure.

„De aceea nici nu le-a dat pe amândouă [= cele civile şi cele private] unuia singur, ca să nu şi micşoreze celălalt gen şi să pară a fi de prisos. Nici nu a împărţit amândurora deopotrivă, ca nu cumva iarăşi din această egalitate să iasă vreo luptă sau ceartă, iar femeile, răzvrătindu-se, să poftească aceeaşi întâietate cu bărbaţii; ci, cugetând mai dinainte cele egale şi paşnice şi păstrând pentru fiecare rânduiala cuvenită... Acestea, dar, ştiindu-le cu toţii, un singur lucru să căutăm: virtutea sufletului şi nobleţea obiceiurilor, ca să ne bucurăm de pace, ca să ne desfătăm necontenit în bună înţelegere şi dragoste" (Cuvânt encomiastic la Maxim 4: PG 51, 231).

29. Egalitatea nu este distrusă de aşezarea bărbatului pe primul loc

Faptul că bărbatul este capul femeii, după schema Sfântului Pavel, din punct de vedere teologic primeşte sens

---

[56] ἀπόνοια – lipsă de minte, smintire, de unde: îndrăzneală covârşitoare şi fără cuvânt, pornire deznădăjduită, deznădăjduire, pierdere de toată ruşinea, lipsă de sfială nemărginită (n. tr.).

într-o direcţie radical diferită de cea pe care le presupun cuvintele *„cap"* şi *„supunere"*. Sfântul Ioan duce mai departe această semnificaţie nu prin argumente teoretice, ci mai ales prin cele susţinute despre egalitatea absolută dintre femeie şi bărbat în ce priveşte cele duhovniceşti şi prin propunerea relaţiei Fiului cu Tatăl ca model al relaţiei femeii cu bărbatul. Tatăl Îl *„stăpâneşte"* (*ἄρχει*) pe Fiul, iar Fiul Se supune Tatălui. Acest lucru se întâmplă însă liber şi fiind Fiul totdeauna Dumnezeu, deofiinţă cu Tatăl, niciodată inferior Tatălui. Şi bărbatul este cap al femeii, dar aceasta este deofiinţă cu bărbatul. Când se supune, ea rămâne femeie liberă şi *„de aceeaşi cinste"* cu bărbatul, faţă de care nu este aşadar inferioară, după cum nu este inferior Fiul Care se supune Tatălui.

„Căci dacă bărbatul este cap al femeii, deofiinţă este capul cu trupul... Precum bărbatul stăpâneşte femeia, zice, aşa şi Tatăl pe Hristos... Căci dacă Pavel ar fi vrut să zică de stăpânire şi supunere, cum zici tu, n-ar fi dat ca exemplu femeia, ci mai degrabă pe rob şi pe stăpân. Căci, chiar dacă femeia ni se supune nouă, ca femeie însă [o face], ca una liberă şi deofiinţă. Şi Fiul, chiar dacă S-a făcut ascultător Tatălui, [S-a făcut] însă ca Fiu al lui Dumnezeu, ca Dumnezeu." (La I Cor., Omilia XXVI 2: PG 61, 214-216).

Paralelismul dintre Fiul, Care Se supune, Care nu este inferior, ci deofiinţă cu Tatăl, şi femeia care se supune, care şi ea este deofiinţă şi deocinste cu bărbatul, pe de o parte fundamentează o egalitate reală şi, pe de alta, devalorizează superioritatea bărbatului în chestiunea simplei ierarhii. Ierarhia trebuie să se păstreze, dar ea nu înseamnă o superioritate sau o inferioritate. Dacă ierarhia nu se păstrează,

se va naşte o *„luptă"* între bărbat şi femeie. *„Căci egalitatea (= în îndatoriri) naşte luptă" (PG 61, 216).* Singura raţiune a ierarhiei este aceea de a folosi ca măsură, care va uşura convieţuirea paşnică în iubire.

30. Condamnă vânarea de zestre

Hrisostom subliniază egalitatea generală şi în special duhovnicească a celor două genuri şi prin cele pe care, avangardist, le formulează despre plaga foarte veche a vânării de zestre. Nu pare să ceară deschis stoparea zestrei, dar este categoric în ce priveşte faptul că nunta nu trebuie să depindă de bogăţiile materiale şi puterea de multe feluri a bărbatului sau de zestrea bogată a femeii. Mai concret, ar fi de preferat ca tânăra să se mărite cu cineva care din punct de vedere al averii este *„deocinste"* cu ea. Dacă acest lucru este dificil, atunci e de preferat să se mărite cu cineva mai sărac decât ea. De o însemnătate absolută în căsătorie sunt calităţile duhovniceşti, *„evlavia"*, pe care toţi trebuie să o caute şi, mai ales, cu multă rugăciune către Dumnezeu *(PG 51, 235).* Dacă bărbatul este mai bogat, femeia va fi în pericol să fie percepută ca o *„roabă"*, nu ca o femeie cu drepturi depline, ca una *„slobodă"*. Atunci femeia, evident, nu va trăi o viaţă bună *(„cu plăcere")*, existând posibilitatea ca bărbatul să se poarte ca un *„despot" (δεσπότης).*

„Mai întâi caută fecioarei [tale] un bărbat, unul cu adevărat bărbat şi ocrotitor, ca şi cum ar urma să aşezi corpului un cap, căruia îi vei da nu o roabă, ci pe însăşi fiica ta. Nu căuta bani, nu căuta strălucirea neamului, nu măreţia patriei, toate acestea sunt de prisos; ci caută evlavia sufletului, blândeţea,

adevărata înțelepciune, frica de Dumnezeu, dacă voiești ca fiica ta să viețuiască cu plăcere. Căci de vei căuta unul mai bogat, nu numai că nu o vei folosi cu nimic, ba încă o vei și vătăma, făcând-o roabă în loc de liberă. Căci nu va fi atât de mare plăcerea dobândită din aur, pe cât [de mare] va fi neplăcerea din faptul de a fi roabă. Nu căuta, dar, acestea, ci mai degrabă pe cineva deocinste. Iar dacă nu e cu putință, mai bine [caută] unul mai sărac decât unul mai bogat, dacă nu voiești s-o dai unui despot, ci s-o încredințezi unui bărbat" (La Col., Omilia XII: PG 62, 390).

Cunoscând neputința fără margini a oamenilor în ce privește banii, precum și situația socială și mentalitatea dominantă în acea vreme în Antiohia, Hrisostom înfierează vânarea de zestre a bărbaților. În adâncul acestei tendințe el discerne lipsa unei așezări duhovnicești, subestimarea femeii, dependența de bunurile materiale și înainte de toate o serioasă piedică în calea iubirii și conviețuirii în înțelegere reciprocă. Bărbatului trebuie să-i fie rușine că stă și caută zestre, în loc să caute o femeie cu calități duhovnicești, care nu dispar și nu se sfârșesc, cum se întâmplă cu frumusețea trupească și cu averile. Femeia înțeleaptă va administra cu pricepere banii, în timp ce cea peste măsură de bogată îi va risipi și va isca nenumărate probleme.

„Căci pe mulți i-am auzit zicând: „cutare s-a făcut mai bogat după nuntă, sărac fiind; pentru că și-a luat femeie bogată, s-a îmbogățit și se desfătează acum". Ce spui, omule? De la femeie poftești să câștigi și nu te rușinezi, nici nu roșești, nici nu intri în pământ pentru că te frământi pentru asemenea chipuri de câștig?... Așadar, cugetând la toate acestea, să nu ne uităm la bunuri, ci la blândețea felului de trai și la curăție și la cumpătare.

Căci femeia înţeleaptă şi blândă şi măsurată, chiar dacă este săracă, poate să facă sărăcia mai dorită decât bogăţia. Fiindcă cea stricată şi destrăbălată şi certăreaţă, chiar dacă mii de comori s-ar afla într-însa, ea le risipeşte mai repede ca vântul, şi, dimpreună cu sărăcia, mii de alte rele aduce asupra bărbatului. Să nu căutăm aşadar bogăţia, ci femeia care se potriveşte cel mai bine cu starea noastră" (Cuvânt encomiastic la Maxim 4-5: PG 51: 230-232).

31. Taina nunţii şi ceremonialul ei

Cu toate că se referă de multe ori la nuntă şi la toate cele legate de cauzele ei, de pregătirea ei, de comportamentul cuplului şi de alte probleme asemănătoare, Sfântul Ioan nu descrie ceremonia nunţii creştine, prin urmare nu cunoaştem în amănunt slujba care se făcea la Taina nunţii. Cu toate acestea avem referinţe indirecte şi aluzii în legătură cu slujba, care este de la sine înţeleasă, de vreme ce Hrisostom caracterizează căsătoria ca Taină a Bisericii şi, mai concret, Taină a *„prezenţei"* lui Hristos *(PG 62, 389).*

Caracterul sacramental al căsătoriei, în sens de slujbă a Bisericii, în care se face invocarea Duhului Sfânt, este arătat şi de folosirea ca argument al pasajului din *I Tes. 4, 8,* potrivit căruia cel care *„nesocoteşte"* şi ofensează prin adulter curăţia nunţii, *„nesocoteşte"* pe Duhul *(PG 51, 215).* Dacă Duhul n-ar fi acţionat în cadrul căsătoriei, adulterinul n-ar fi răspunzător de *nesocotirea* Duhului. Prezenţa lui Hristos se realizează după Cincizecime prin Sfântul Duh în cadrul *Rugăciunilor* şi a *binecuvântărilor* Bisericii asupra tinerilor căsătoriţi.

„Să n-o necinstim aşadar prin procesiunile drăceşti. Ci ceea ce au făcut cei din Cana Galileii să facă şi acum cei ce-şi iau

femeie, să-L aibă pe Hristos în mijlocul lor. Şi cum este cu putinţă să fie aceasta, zice? Chiar prin preoţi" (Cuvânt encomiastic la Maxim 9: PG 51, 240).

„Se cuvine să alungaţi de la nuntă toate aceste lucruri drăceşti... şi să chemaţi preoţii şi, prin rugăciuni şi binecuvântări, buna-înţelegere dintre soţi să fie legată strâns împreună, ca şi dorul mirelui să crească, şi cumpătarea fetei să se mărească. Şi, prin toate [acestea], vor intra cele ale virtuţii în casa aceea" (La Fac., Omilia XLVIII 7: PG 54, 443).

Dumnezeu este chemat şi la nuntă ca să fie mijlocitor *(PG 51, 240)*, iar acest lucru se întâmplă, bineînţeles, prin preoţii Bisericii, care înalţă *„rugăciuni"* şi *„binecuvântări"* pentru ca buna-înţelegere să domnească în noua familie, prin creşterea *„dorului"* tânărului pentru tânără şi prin creşterea *„cumpătării"* tinerei.

Astfel, de vreme ce nunta este o Taină a prezenţei lui Hristos (fapt care se realizează prin invocarea Sfântului Duh, prezenţa la nuntă a preoţilor care se roagă şi binecuvântează apărând ca o regulă), rezultă că caracterul sacramental al Tainei acesteia era arătat printr-o slujbă concretă. Cu siguranţă ceremonialul tainei nu se cristalizase numai în *„rugăciuni"* şi *„binecuvântări" (PG 51, 213)* făcute de preoţi, ci şi în mişcări-gesturi, cum ar fi citirea deasupra *„capetelor"* a *Rugăciunilor* şi punerea cununiilor.

„De aceea se pun cununi pe capetele lor, ca simbol al biruinţei, că, nebiruiţi făcându-se, aşa vin către patul de nuntă, că nu au fost înfrânţi de plăcere" (La I Tim., Omilia XIX 2: PG 62, 546).

Capitolul al Paisprezecelea

PUTERE, STĂPÂNITORI ŞI STĂPÂNIŢI

Ce este rânduiala dumnezeiască şi care este responsabilitatea oamenilor

Fenomenul puterii politice lumeşti, dar şi preoţeşti, se explică foarte uşor în cadrul întregii gândiri teologice a lui Hrisostom. Şi aceasta constituie, ca şi bogăţia şi căsătoria, o consecinţă a căderii. Puterea devine o problemă câtă vreme ea presupune un stăpânitor, pe care îl strică sentimentul de superioritate şi putere, şi un stăpânit, care suferă din greu din pricina supunerii sale. Deci problema nu este sensul abstract al stăpânirii sau al supunerii, ci omul care are responsabilitatea de a stăpâni sau care este dator să se supună.

Cercetătorii lui Hrisostom analizează părerile sale pe acest subiect în principal pe baza *Cuvântului al IV-lea la Facere (PG 54, 593-598),* a cărui autenticitate însă este contestată, cum contestată este şi autenticitatea întregului şir de *9 Cuvinte la Facere.* În orice caz, aici avem nişte păreri foarte bine schematizate despre robie-supunere, care merg în trei direcţii: a femeii faţă de bărbat, a fratelui-om faţă de fratele-om, a celui stăpânit faţă de cel ce stăpâneşte. În alte texte ale sale, Hrisostom exprimă o gândire mult mai sferică despre supunere, pe care o înţelege într-un sens mai larg.

Situaţia de a stăpâni şi de a fi stăpânit, existenţa unui stăpânitor şi a unui stăpânit şi, în general, a unuia superior şi a altuia inferior, Hrisostom o leagă de căderea din Rai.

Când l-a zidit pe om, Dumnezeu l-a înzestrat cu darul *„stăpânirii"*, al puterii, după cum arată cuvintele biblice *„şi să stăpânească peste fiarele pământului" (Fac. 1, 26) (PG 54, 593)*. Dar această *„stăpânire"*, care era de o calitate diferită faţă de stăpânirea de după cădere, a fost pierdută de om din proprie iniţiativă, având ca rezultat faptul de a se fi introdus în urma neascultării-păcatului supunerea omului sub om *(PG 54, 594-595)*. Este vorba despre substituirea darului *„stăpânirii"* paradisiace cu supunerea, care, desigur, nu este de dorit, ci împovărătoare, de vreme ce oamenii, care erau egali între ei, care erau liberi şi fericiţi, trebuie să se transforme unul într-un stăpân şi celălalt într-un stăpânit, unul în cel ce porunceşte şi altul în cel căruia i se dau porunci. În omul care avea *„stăpânirea"* asupra fiarelor şi, în general, asupra naturii, cu alte premize, se nasc acum porniri şi dispoziţii de stăpânire faţă de omul de lângă el. Deci, acelaşi dar se preschimbă într-o putere tiranică şi, prin urmare, unii trebuie să suporte tirania.

Această situaţie acoperă întreaga plajă a relaţiilor umane, atinge întreaga fire şi este valabilă chiar şi pentru organismul uman, ale cărei mădulare nu sunt egale între ele, de vreme ce un mădular porunceşte şi altul ascultă.

Îndepărtarea primilor oameni de Dumnezeu a provocat scindarea duhovnicească, antinomia lăuntrică, care se manifestă în adversitatea dintre oameni, în conflicte şi în război. Adversitatea duce la impunerea unuia asupra altuia, deoarece, din pricina păcatului, se uită faptul că toţi oamenii sunt *„deocinste"*. Şi deşi *deocinstea* este un bun, oamenii încearcă în orice mod să o distrugă. Exact aici

intervine Dumnezeu şi dă un leac pentru înlăturarea – sau măcar reducerea – adversităţii şi încercării lor de a distruge egalitatea de cinste dintre ei. Şi leacul este stăpânirea („*αί ἀρχαί-stăpânirile*") şi „*supunerea*" (*ὑποταγή*).

„Căci Dumnezeu spre folosul de obşte a poruncit stăpânirile" (La I Tim., Omilia VI 1: PG 62, 531).

„Dar, pentru că egalitatea în cinste de multe ori aduce cu sine luptă, [de aceea Dumnezeu] multe a făcut stăpânirile şi supunerile, ca, de pildă, între bărbat şi femeie, între copil şi părinte, între cel tânăr şi cel bătrân, între rob şi slobod, între dascăl şi ucenic, între stăpânitor şi stăpâniţi... şi cu trupul nostru acelaşi lucru l-a făcut. Căci nici aici El n-a făcut deopotrivă în cinste toate mădularele, ci... le-a făcut pe unele ca să stăpânească, pe altele ca să fie stăpânite. Şi aceasta se poate vedea şi între necuvântătoare..." (La Rom., Omilia XXIII 1: PG 60, 615).

Oamenii au părăsit starea iniţială paradisiacă în care erau egali în cinste între ei, în care trăiau fără adversităţi, dar această egalitate în cinste nu s-a distrus cu totul. Ea a rămas şi există în oameni, dar cu o orientare diferită, câtă vreme omul nu se întoarce către Ziditorul său şi nu Îl recunoaşte. Acum egalitatea în cinste devine continuu o pricină de conflict şi război, pentru că oamenii, care sunt egali între ei, urmăresc toţi să devină stăpâni, făcându-i inferiori ai lor cu forţa pe cei mai mulţi. Cum cei egali între ei se socotesc toţi pe ei înşişi superiori, se luptă toţi împotriva tuturor pentru a se impune toţi ca stăpâni. Ca „*leac*" pentru înlăturarea devalorizării sau „*inferiorizării*" celor mai mulţi oameni de către cei puţin s-a propus acea situaţie a realităţii lumeşti, conform căreia apare ca un lucru firesc şi licit

faptul de a stăpâni şi a fi stăpânit, puterea şi supunerea. Apare aşadar ca o lege naturală existenţa unuia mai puternic şi a altuia mai slab. Este vorba despre o ordine dumnezeiască, care înlătură revoltele sociale şi, desigur, adversitatea exterminatoare dintre oameni. Cu cât cei mai slabi vor accepta stăpânirea celui mai puternic, cu atât disputa nimicitoare se va micşora. Cu cât cel mai tare îşi va exercita puterea corect, spre folosul oamenilor, cu atât cei mulţi nu se vor revolta împotriva celui puternic.

Desigur, ordinea naturală şi dumnezeiască, în care este legitim şi necesar faptul de a stăpâni şi a fi stăpânit, nu elimină niciodată egalitatea în cinste dintre oameni la nivel duhovnicesc. Faptul de a asculta cetăţeanul de cârmuitorul politic sau diaconul de preot nu înseamnă că înaintea lui Dumnezeu cetăţeanul sau diaconul sunt mai prejos sau că nu au aceleaşi nădejdi în ce priveşte Împărăţia Cerurilor. Nu înseamnă că cei ce se supun sunt mai mici în virtute sau că nu pot primi daruri duhovniceşti mari. Înseamnă numai că, pentru buna rânduială, pentru armonia lumii, a fiecărei societăţi, câţiva au răspunderea de a fi în frunte spre folosul celor mulţi *(PG 62, 531. PG 49, 82)* şi cei mulţi trebuie să primească rolul de supus, pentru echilibrul şi buna rânduială a societăţii.

În ce măsură pentru Hrisostom nu se elimină egalitatea în cinste duhovnicească – şi deci fiinţială – dintre oameni prin acceptarea puterii cârmuitorilor, se vede din sublinierea lui că toţi, fără excepţie, datorează supunere faţă de stăpânitori: şi apostolii, şi evangheliştii, şi prorocii, şi clericii şi monahii. Atitudinea de supunere nu *„înjoseşte"*

demnitatea omului *(PG 60, 618)* şi nu jigneşte buna-cinstire de Dumnezeu, adică credinţa şi gândirea credinciosului.

Supunerea faţă de cârmuitori *„este poruncită tuturor: şi preoţilor, şi monahilor, nu numai celor ce locuiesc în lume... chiar dacă eşti apostol, chiar dacă eşti evanghelist, chiar dacă eşti proroc... Căci această supunere nu dă peste cap în nici un chip buna-cinstire de Dumnezeu" (La Rom., Omilia XXIII 1: PG 60, 615).*

Supunerea faţă de cârmuitori, cu alte cuvinte conformarea faţă de legile şi poruncile cârmuitorilor, este atât de necesară încât nesupunerea faţă de ele înseamnă nesupunere faţă de Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu *„a adus"* în lume stăpânirea *(PG 60, 615-616).* Dar Sfântul Ioan nu lasă loc pentru dileme, în cazul în care orice stăpânitor va cere credinciosului creştin pe care îl stăpâneşte ceva care îi vatămă credinţa. Atunci credinciosul, cu toate că este dator să acţioneze pentru *„buna-înţelegere"*, trebuie să se lupte pentru credinţă şi să se opună până la sfârşit, rămânând *„prieten după voie/socotinţă" (φίλος κατὰ γνώμην),* adică fără să-l urască pe cârmuitor, fie el iudeu, fie păgân.

„Tu dăruieşte cele de la tine şi nu da nimănui prilej de război, nici iudeului, nici elinului. Iar dacă vei vedea că undeva buna-cinstire de Dumnezeu este vătămată, nu prefera buna-înţelegere adevărului, ci fii viteaz până la moarte. Şi nici aşa nu te război cu sufletul, nici nu-l urî cu voia, ci numai cu lucrurile luptă-te... Tu să nu-i umpli sufletul de furtună, ci să-i fii prieten după voie/socotinţă... (= însă) adevărul niciodată să nu-l trădezi" (La Rom., Omilia XXII 2: PG 60, 611).

Nevoia de opoziţie a credinciosului faţă de cârmuitor presupune o considerare critică a fenomenului stăpânirii. Hrisostom nu este niciodată cu capul în nori în ce priveşte

problemele sociale. Deşi explică cu argumente că a stăpâni şi a fi stăpânit sunt o rânduiala dumnezeiască, el ştie că mulţi stăpânitori sunt nevrednici şi mai ales tirani. Nici un scriitor bisericesc nu a biciuit atât de mult pe cârmuitorii de tot felul, cu multe căderi şi tiranici, aşa cum a făcut-o Hrisostom *(PG 52, 24; PG 56, 42; PG 62, 48; PG 60, 356; PG 63, 232)*. Din acest motiv el este şi primul care face deosebirea între faptul de a stăpâni, care este voia lui Dumnezeu, şi alegere (ἐκλογή), care ţine de responsabilitatea oamenilor. Neagă faptul că fiecare cârmuitor este *„cu mila lui Dumnezeu" (ἐλέῳ Θεοῦ)*, nu este *„ales prin punerea mâinilor" (χειροτονεῖται-hirotonit)* de Dumnezeu, Care a aşezat numai rânduiala de a stăpâni şi de a fi stăpânit.

„Ce zici? Tot cârmuitorul este ales (κεχειροτόνηται) de Dumnezeu? Nu asta spun, zice. Căci nici cuvântul meu nu este despre fiecare stăpânitor în parte, ci despre realitatea în sine (= de a stăpâni). Ci eu zic că faptul de a fi stăpâniri şi unii să stăpânească, iar alţii să fie stăpâniţi, şi a nu se petrece toate simplu şi la voia întâmplării, ca nişte valuri de mare purtate de vânt încoace şi încolo, este lucrarea lui Dumnezeu" (La Rom., Omilia XXIII 1: PG 60, 615).

Consecvent cu cele de mai sus, Hrisostom interpretează pasajul paulin *„... căci nu este stăpânie decât de la Dumnezeu..." (Rom. 13, 1)* ca arătând stăpânirea în sine, nu stăpânitorul concret *(PG 60, 613-615)*. Nu orice alegere de cârmuitor este voia lui Dumnezeu. În aceste cazuri, care sunt cele mai multe, rezultatele pentru membrii societăţii şi pentru societate în sine sunt distructive. Sfântul Ioan ajunge până în punctul în care susţine că stăpânitorul rău este un rău mai rău chiar şi decât *„lipsa de stăpânire" (ἀναρχία)*. Şi cel

mai rău stăpânitor este cel care se poartă tiranic cu supuşii lui, în loc să se îngrijească de ei, să-i apere şi să-i iubească. Totuşi, nu ajunge în punctul de a sfătui la răscoală împotriva cârmuitorilor tiranici. Îi înfierează şi numai indirect arată reacţia supuşilor, care nu trebuie să fie de acord cu acţiunile rele ale conducătorilor *(PG 60, 338)*. Refuzul lui Hrisostom de a primi stăpânirea ca voie a lui Dumnezeu, la modul în care o exercită fiecare stăpânitor, îşi are corespondentul în Taina căsătoriei. Acest lucru constituie voia lui Dumnezeu ca aşezământ, dar nu este voia lui Dumnezeu să se căsătorească oricine cu oricine. De aceea, de altfel, există şi căsătorii nefericite, din pricina lipsei premizelor corecte din partea celor doi sau a unuia din cei ce se hotărăsc să se căsătorească *(PG 60, 615)*.

Rânduiala Dumnezeiască de a stăpâni şi a fi stăpânit este atât de larg răspândită, încât depăşeşte şi graniţele cârmuitorilor. Deasupra lor, *„cârmuitori ai cârmuitorilor"*, sunt legile, cărora toţi oamenii, fără excepţie, şi în primul rând cârmuitorii sunt datori să se supună *(PG 54, 569)*.

Această observaţie are scopul de a arăta caracterul neabsolut al puterii cârmuitorului. Dar Hrisostom ştie că şi legile, opera celor înţelepţi, sunt validate sau desfiinţate sau că foarte uşor sunt subminate de cârmuitori. Şi ştie şi mai bine că legile, care prin puterea şi funcţionarea lor transformă o sumă de oameni într-un sistem organizat, nu sunt perfecte. În consecinţă, nici un sistem nu este şi nu poate să fie perfect.

Constatarea creştinilor că din punct de vedere al legilor nu există nici o societate perfectă, provoca, se pare, discuţii, care ajungeau uneori la propunerea de răsturnare,

dacă era posibil, a formei de organizare în vigoare. Altfel nu se explică luarea de poziţie a lui Hrisostom în această privinţă. Acest mare teolog nu hrăneşte iluzii. Din punct de vedere teoretic el nu vede posibilitatea ca oamenii să alcătuiască sistemul perfect. Chiar dacă sistemul epocii sale s-ar răsturna, următorul va fi tot imperfect. De aceea şi propune îndreptarea, îmbunătăţirea celui existent. Dar punctul de plecare pentru *„îndreptare"* trebuie să fie acum legile pe care le-a adus Hristos. Prin urmare Evanghelia şi învăţătura Bisericii trebuia puse ca bază a sistemului, încât oamenii să nu mai accepte războaie, dar nici să nu mai fie lăsaţi nesancţionaţi – fapt care este un fenomen obişnuit – oamenii care fac desfrânări şi alte păcate *(PG 61, 102).*

În cadrul acestor evaluări trebui înţelese şi referinţele lui Hrisostom la problema robilor. De vreme ce robia e o consecinţă a căderii protopărinţilor şi de vreme ce structura societăţii vremurilor sale cuprindea sclavia, ceea ce Hrisostom simţea ca o îndatorire era îmbunătăţirea poziţiei sclavilor, pe care, desigur, trebuia să-i convingă că înaintea lui Dumnezeu şi în Biserică nu erau fiinţe inferioare, cum îi defineau legile politice *(PG 48, 1037-8; PG 53, 269-270; PG 61, 156-158; PG 50, 437-438; PG 60, 395; PG 62, 155-177).*

Propunerea lui Hrisostom despre intervenţia corectoare a creştinismului în formarea statului se va estima mai corect dacă ne aducem aminte de faptul că structura statală pe care o are în vedere Hrisostom este cea care recunoştea un rol capital creştinismului, chiar dacă legislaţia ei avea încă drept bază dreptul roman. De asemenea, trebuie să notăm că stăpânitorii-împăraţii vremii lui Hrisostom,

începând cu anul 380 încolo, nu erau doar creştini, ci erau şi ortodocşi. Aceste fenomen, pentru care ortodocşii s-au rugat atâtea decenii, lipsea, cu consecinţe groaznice pentru Biserică, din 330 aproape până în 380.

Deci regimul împăraţilor ortodocşi (Teodosie cel Mare şi Arcadie) se gândea Hrisostom că trebuie ca Biserica să-l îndrepte, nu să-l răstoarne. El propunea corectarea regimului pe care o aşteptau cu agonie creştinii ortodocşi. Însă, dacă nici acesta nu răspundea aşteptărilor lui Hrisostom, atunci nici un alt regim-stat nu poate să fie drept şi bun cu adevărat şi într-un grad mulţumitor.

„... Hristos a adus legile Sale nu spre răsturnarea ordinii obşteşti a statului, ci spre o mai bună îndreptare, învăţându-ne să nu ne prindem în războaie prosteşti şi de prisos" (La Rom., Omilia XXIII 1: PG 60, 613)

Toate acestea arată că atitudinea lui faţă de puterea statală sau mai exact faţă de regimul organizat era pozitivă şi totodată critică. Însă critica nu ajungea la revoluţie. Importanţă are faptul că el făcea deosebire între slăbiciunea inerentă a regimului şi nevoia ca Biserica să aibă influenţă asupra lui. Superioritatea Bisericii făcea ca intervenţia regimului în treburile bisericeşti să fie de neacceptat, în timp ce orice fel de ajutor al regimului dat Bisericii era bineprimit, cum arăta Hrisostom prin tactica pe care a aplicat-o în special la Constantinopol.

Capitolul al Cincisprezecelea

BOGATUL, BUNURILE MATERIALE ŞI LUCRUL

1. Supraestimarea bunurile materiale şi blamau lucrul

Datele socio-economice din Antiohia mai întâi şi din Constantinopol apoi ridicau multe întrebări creştinilor. Aceştia ştiau numai la modul general că trebuie să trăiască potrivit Evangheliei, care cerea însă depăşirea structurilor societăţii şi a modului de gândire din epocă, fapt extrem de dificil şi care presupunea credinţă, îndrăzneală şi cunoştinţă adâncă. Hrisostom a simţit de foarte devreme că era dator să-şi asume datoria de a-i ajuta pe credincioşi. Şi i-a ajutat nu numai să-şi întărească credinţa, ci şi să înţeleagă raţiunea mai adâncă a bunurilor materiale şi a faptului de a lucra, care, în climatul epocii, era înţelese primele ca bunul cel mai înalt al vieţii, iar cel de-al doilea ca un blestem.

Supraestimarea bunurilor materiale şi blamarea lucrului era o concepţie dominantă. Structura societăţii de atunci o vom înţelege mai bine dacă ne vom aminti diferenţa abisală dintre antiohienii bogaţi, care constituiau mai puţin de 1/10 din locuitori, şi cei foarte săraci, care urcau până la 1/10 şi mai bine din numărul locuitorilor, adică aproape spre 50.000 *(PG 60, 97).* Numărul locuitorilor de atunci din Antiohia depăşea 500.000, cu tot cu femei, copii şi sclavi. Creştinii ajungeau aproape la 100.000, cel mai probabil fără femei.

Populaţia *„de mijloc"* cuprindea meşteşugari de tot felul, agricultori, mici comercianţi şi *„savanţi"* învăţaţi. Toţi aceştia – şi nu numai cei săraci, care erau lipsiţi de lucrurile de bază – se simţeau ca o clasă inferioară şi priveau cu jind la bogăţie ca la idealul vieţii.

Pentru că bogatul (şi bogăţia) în general este rezultatul muncii, vom începe de la aceasta, cu toate că Hrisostom vorbeşte mai mult despre bogat şi bogăţie.

Grija lui este de a arăta că a lucra nu este ceva *„ruşinos"*. A nu lucra, a sta fără a lucra este o ruşine şi maică a păcatului.

„... nici pe cei ce se îmbogăţesc să nu-i fericim pur şi simplu, nici pe cei bogaţi să nu-i defăimăm, nici să ne ruşinăm de meşteşuguri, nici să socotim că a lucra este o ruşine, ci lipsa de lucru şi [faptul de] a nu avea nimic de făcut... Căci numai păcatul este ruşine; şi pe acesta obişnuieşte a-l naşte nelucrarea" (La „îmbrăţişaţi pe Priscilla..." I 5: PG 51, 193).

Ca teolog, Hrisostom caută şi raţiunea mai adâncă a lucrului. Acesta trebuie să aibă un caracter mai pozitiv sau unul lămurit pozitiv: chiar şi ceea ce presupune durere şi osteneală în viaţă este o consecinţă a căderii protopărinţilor. Aceeaşi viziune o are Hrisostom şi asupra nunţii, care este o lucrare de altă natură, dar care are ca raţiune cumpătarea şi naşterea de prunci şi care constituie un *„leac"* împotriva desfrânării. A lucra nu numai că nu este un blestem, la modul negativ, ci este, la modul pozitiv, o *„povăţuire"*, o *„înţelepţire"* şi un *„leac"* pentru rănile pe care le provoacă păcatul. Aşadar, credinciosul care lucrează se înţelepţeşte şi se tămăduieşte, devenind folositor totodată şi altor oameni, pe care poate să-i ajute prin rezultatele muncii sale,

cum s-a întâmplat de altfel cu Apostolul Pavel, care lucra cu mâinile sale zi şi noapte *(I Tes. 2, 9).*

„Şi la auz [spusa]: „în sudoarea feţei tale vei mânca pâinea ta" (Fac. 3, 19) pare să fie pedeapsă şi osândă. Dar, în adevăr, ea este o povăţuire şi înţelepţire şi leac pentru rănile din păcatele săvârşite..." (La „Îmbrăţişaţi pe Priscilla...", Omilia I 5: PG 51, 194).

„Nimeni aşadar din cei ce au vreun meşteşug să nu se ruşineze, ci cei ce sunt hrăniţi degeaba şi cei ce nu lucrează, cei ce au nevoie de mulţi slujitori şi se desfată de negrăită slujire. Căci a te hrăni lucrând totdeauna este un fel de filosofie; sufletele acestora sunt mai curate, cugetele acestora sunt mai harnice. Iar cel ce petrece în lucru, nu va primi nimic de prisos foarte iute, nici cu faptele, nici cu cuvintele, nici cu înţelesurile; căci întreg sufletul său se face întotdeauna şi mai tare spre o viaţă dureroasă. Deci, să nu-i dispreţuim pe cei ce se hrănesc de pe urma mâinilor lor, ci mai degrabă să-i şi fericim pentru aceasta. Căci ce mulţumire ai tu, spune-mi, când, primind de la părintele tău partea de moştenire, petreci fără să faci nimic şi cheltuieşti toate acelea în zadar?" (La I Cor., Omilia V 6: PG 61, 47).

Prin muncă omul evită faptul de a fi nefolositor, îşi cultivă duhovniceşte sinele şi devine folositor aproapelui.

Evident, Hrisostom nu operează o organizare a acestei realităţi a muncii, nici nu propune reguli care ar trebui să o guverneze. Îl interesează numai să îi scape pe credincioşi de concepţia că munca este o ruşine şi, desigur, îi înfierează pe cei care exploatează munca fraţilor lor.

2. „Grija lumească" nu se identifică cu munca

De o şi mai mare însemnătate şi un impresionant model este adâncirea teologică pe care o face pentru a

deosebi munca de *„grija [lumească]". „Căci nu este acelaşi lucru grija [lumească] cu munca" (PG 59, 249).* Cuvântul *„grijă*
lucru grija [lumească] cu munca" (PG 59, 249). Cuvântul *„grijă"*
(μέριμνα) devine un termen care arată dedicarea şi alipirea exclusivă a celui ce lucrează de *„lucrurile vieţii acesteia"*, în câştigul pe care i-l aduce munca şi în adunarea de bunuri pentru asigurarea viitorului. Prin acest termen indică şi neliniştea celui ce munceşte, care nu vede şi nu ia în calcul nimic altceva decât pe sine şi câştigul-rezultatul.

Aşa cum insistă asupra nevoii de a munci, tot aşa insistă şi asupra evitării grijii, deoarece aceasta absoarbe nu numai puterile trupului, ci mai ales pe cele duhovniceşti. Cel ce *„se îngrijeşte"* se încrede numai în puterile lui în timpul efortului său, uită conştient sau inconştient că toate depind de purtarea de grijă a lui Dumnezeu şi, absorbit de ţelurile sale, nu mai dispune de timp şi puteri ca să se ocupe cu cele duhovniceşti, şi totodată nici nu-i ajută pe cei ce au nevoie. Pe cât de bună este munca, pe atât de rea este grija, în înţelesurile ei de mai sus.

Bogăţia naşte şi cultivă grija ca patimă care înrobeşte şi întunecă mintea. Ea este răspunzătoare şi de patima *„desfătării"*, adică de moliciune şi de senzualitate, care îl fac pe om nefolositor în societate şi incapabil să lucreze pentru mântuirea lui. Mulţumirea şi plăcerile pe care i le dă omului bogăţia sunt numai unele de suprafaţă, în timp ce problemele pe care le naşte sunt mari şi adânci *(PG 54, 515).*

„Nu seamănă, nici nu seceră". Ce înseamnă aceasta? Nu trebuie să semănăm? Nu a spus că nu trebuie să semănăm, ci că nu trebuie să ne îngrijim; ci că nu trebuie să fim fricoşi, să fim chinuiţi de

grijii. Ne-a poruncit să ne hrănim, dar nu îngrijindu-ne de hrană... ci pronia lui Dumnezeu săvârşeşte totul, chiar în acelea în care ni se pare că noi lucrăm (La Mat., Omilia XXI 3: PG 57, 298).

„... două cusururi are bogăţia, potrivnice unul altuia: unul care încordează şi întunecă sufletul omului: grija; altul care îl moleşeşte: desfătarea; ... Căci robi şi înlănţuiţi făcându-se plăcerilor, sunt nefolositori şi în treburile civice. Iar dacă faţă de acelea sunt aşa, cu atât mai mult faţă de cele ale cerurilor" (La Mat., Omilia XLIV 4: PG 57, 469).

„Înseamnă (= este sensul unor pasaje biblice) să nu te îngrijeşti, nu să nu lucrezi, ci să nu te alipeşti de lucrurile vieţii acesteia; adică să nu-ţi faci griji despre odihna de mâine, ci să o socoteşti pe aceasta că este un lucru de prisos. Căci poţi să lucrezi şi [totuşi] să nu-ţi agoniseşti comori pentru mâine; şi poţi să lucrezi şi [totuşi] să nu te îngrijeşti de nimic. Căci grija nu este totuna cu lucrarea. Căci omul nu trebuie să lucreze ca unul care se încrede în lucrul său, ci pentru ca să dea celui ce are nevoie" (La Ioan, Omilia XLIV 1: PG 59, 249).

3. Bogăţia este ceva neutru iar bogatul este un administrator al banilor săi

În marea temă a bogăţiei Hrisostom este preocupat mai mult de bogat şi mai puţin de bogăţie. Aceasta înseamnă că nu are în intenţie construirea unui sistem de administrare a bunurilor materiale şi exploatarea lor. El îşi propune numai să-l ajute pe bogat să trăiască în aşa fel încât, înaintând duhovniceşte, să câştige Împărăţia cerurilor. Grija lui Hrisostom este mântuirea bogatului şi, în paralel, alinarea săracului. Sistemele socio-politice şi economice despre bogăţie sunt

teorii, care sunt inventate cu scopul ca fiecare sistem să-şi impună cu autoritate propriul mod de producere şi control al bogăţiei. Este vorba de teorii despre ceva neînsufleţit.

Dimpotrivă, Hrisostom, cu realismul care-l caracteriza, gândeşte că nu lucrul neînsufleţit este cel care trebuie să ne preocupe, ci omul care produce şi exploatează lucrul neînsufleţit, bogăţia. De aceea, deşi nu are problematica timpurilor mai noi sau a epocii noastre despre bogăţie şi producţie, aşează cu perspicacitate bogăţia între lucrurile care sunt inofensive în sinea lor. Bogăţia (banii şi bunurile materiale în general) nu ţine nici de lucrurile *„bune"*, nici de cele *„rele"*, cărora omul, care le stăpâneşte, le dă caracterul ultim. Numai virtutea este un criteriu al lucrului bun sau rău.

Bogăţia nu poate să fie bună prin definiţie, de vreme ce există bogaţi desfrânaţi şi lacomi. Nu poate, de asemenea, să fie rea prin definiţie, de vreme ce există bogaţi virtuoşi, care dau – cum a fost Avraam – celor care au nevoie. Dar nici sărăcia nu este bună sau rea prin definiţie, de vreme ce există săraci virtuoşi şi nevirtuoşi.

Bogăţia este aşadar o *„materie"* care se află la *„mijloc"* şi care devine bună sau rea în funcţie de utilizarea care i se dă. Voia omului, *„alegerea liberă"*, are responsabilitatea pentru faptul de a fi bună sau rea bogăţia, deci pentru folosirea ei bună sau rea. De nenumărate ori Hrisostom subliniază (de exemplu *PG 58, 707)* poziţia cunoscută şi de la alţi scriitori bisericeşti că bogatul este numai un *iconom*, un administrator al banilor săi, nu un utilizator exclusiv.

„Între lucruri, unele sunt bune, altele rele, altele la mijloc. Unele dintre acestea par multora a fi rele, dar nu sunt, ci numai

se zic şi se bănuieşte [că sunt aşa]... Sărăcia pare multora că este un rău, dar nu este; ba dacă are cineva trezvie si filozofează [vede că este] chiar nimicitoare a relelor. Iarăşi, bogăţia pare multora că este ceva bun, dar nu este ceva bun pur şi simplu, ci numai dacă se foloseşte cineva de ea cum se cuvine. Căci dacă bogăţia era pur şi simplu ceva bun, trebuia ca şi cei ce o au să fie buni. Iar dacă nu toţi bogaţii sunt virtuoşi, ci numai cei ce folosesc bine bogăţia, vădit este că bogăţia nu este pur şi simplu ceva bun, de la sine însăşi, ci este o materie a virtuţii care stă la mijloc. Şi priveşte. În trupul nostru sunt calităţi (ποιότητες) după care sunt numiţi cei ce le au... Dacă, deci, şi bogăţia ar fi o virtute, trebuia ca pe cel ce are bogăţia să fie şi să se numească virtuos; iar dacă bogatul nu este virtuos oricum, [atunci] bogăţia nu este nici virtute, nici ceva bun pur şi simplu, ci ea devine aceasta de la voia liberă (γνώμη) a celui ce o foloseşte. Iarăşi, dacă sărăcia ar fi ceva rău, trebuia ca toţi cei [aflaţi] în sărăcie să fie răi. Iar dacă dintre cei ce erau în sărăcie unii au pus mâna pe ceruri, înseamnă că nu sărăcia este rea... Deci de mijloc sunt acestea: sărăcia şi bogăţia, sănătatea şi boala... robia şi libertatea" (La „Eu, Domnul Dumnezeu am făcut lumina..." 3-4: PG 56, 146-147).

„Să nu bârfim, deci, nici pe una, nici pe alta. Căci sărăcia şi bogăţia sunt arme, care, dacă vrem, ne duc – şi una şi cealaltă – la virtute... Nici bogăţia nu este rea, nici sărăcia, la modul simplu. Ci ajung aşa după voinţa celor ce se folosesc de ele" (Către poporul Antiohian, Omilia XV 3: PG 49, 158).

Şi deşi bogăţia *„în sine"* este un lucru inofensiv, omul se preocupă atât de mult de ea, încât ne-am aştepta ca Hrisostom să vorbească despre cum se naşte aceasta şi dacă are legătură cu Dumnezeu. În schimb, el vorbeşte tot despre bogat şi

cum se îmbogăţeşte cineva. Dacă ar fi pus accentul pe ce este şi cum se dobândeşte bogăţia în sine, l-ar fi scăpat pe om de responsabilităţile sale; în situaţia de faţă, l-ar fi redus hotărâtor. Astfel, Hrisostom insistă asupra faptului că nu Dumnezeu este Cel care face pe cineva bogat sau sărac. Pământul lui Dumnezeu a fost creat *„de-o-potrivă"* pentru toţi oamenii. Dintre aceştia unii au ajuns bogaţi. Aceasta s-a întâmplat deoarece unii s-au ostenit mult şi Dumnezeu a binecuvântat ostenelile lor, cum a fost cazul lui Iacov. Alţii însă au ajuns bogaţi prin nedreptăţi şi răpiri *(PG 61, 293 şi PG 51, 22)*. Lor Dumnezeu le *„iartă"*, le *„îngăduie"* să se îmbogăţească, dar nu Dumnezeu este Cel care face *(„ποιεῖ")* bogăţia.

Problema se extinde şi asupra creştinilor bogaţi, care au moştenit multe bunuri materiale, care sunt de obicei rezultatul exploatării şi nedreptăţii. Şi în situaţia aceasta, care îl interesa în principal pe păstorul şi teologul Hrisostom, problema rămânea aceeaşi. Independent de faptul dacă urmaşii unui om bogat şi-au dobândit în mod cinstit sau necinstit banii cei mulţi, important este acum dacă moştenitorul bogat se simte *„iconom"*, administrator al mulţimii de bani sau un utilizator exclusiv. Dacă se bucură singur de ei, atunci banii sunt *„răi"*. Dacă dă şi celor săraci, atunci aceştia sunt buni. Nu este de ajuns ca omul să nu facă ceva rău cu banii pentru ca aceştia să fie socotiţi buni. Sunt buni numai dacă prin ei sunt ajutaţi cei aflaţi în nevoie.

Această poziţie teologică, anume că bogatul este dator să acţioneze ca un iconom-administrator şi pentru omul de lângă el, nu este retorică. Hrisostom aduce şi un exemplu pentru a fi mai bine înţeles şi mai convingător. Bogatul este

dator să acţioneze asemenea unui *„iconom"* – administrator al Bisericii, care ştie că pentru nevoile săracilor şi pentru funcţionarea bisericilor administrează şi împarte banii care nu îi aparţin. Aceşti bani s-au adunat din darurile credincioşilor, iar iconomul foloseşte din ei pentru sine numai o parte. Acesta dă, desigur, pentru acoperirea nevoilor, însă nu la întâmplare şi nechibzuit, ci cercetând lucrurile. Acelaşi lucru trebuie să îl facă şi bogatul.

„Spune-mi, dar, de unde te-ai îmbogăţit?... De la bunicul, zici, de la tata... este necesar [să admitem] că începutul ei (= al averii mari) şi rădăcina sunt dintr-o anumită nedreptate. Cum aşa? Că Dumnezeu dintru început n-a făcut pe unul bogat şi pe altul sărac; nici, făcându-i, nu i-a arătat unuia multe comori de aur, iar pe celălalt l-a lipsit şi de căutarea [aurului], ci tuturor le-a aparţinut acelaşi pământ. De unde dar, fiind [pământul] de obşte, tu ai atâtea şi atâtea pogoane, iar aproapele tău nici un căpătâi de pământ? Tatăl meu, zici, mi l-a dat... Aşa că tot mergând în sus [spre origini], în mod necesar vei găsi şi începutul. Iacov a ajuns bogat, dar luând plata ostenelilor... Fie dreaptă bogăţia, de pildă, şi tu scăpat de orice răpire. Căci nu poţi fi tu răspunzător de cele răpite de tatăl tău. Căci tu ai cele [agonisite] din răpire, dar nu le-ai răpit tu. Ba să zicem că nici el n-a răpit. Dar cum atunci a avut atâta aur izvorât ca din pământ? De unde? Pe lângă aceasta, oare, bogăţia este un bun? Nicidecum. Dar nici rău, zici tu. Nu este rea dacă cel ce o are nu este lacom, dacă dă din aceasta şi celor ce au trebuinţă. Iar dacă nu dă din ea, este rea şi vicleană. Până nu fac răul, zici tu, nu este rea, chiar dacă nu lucrează nici un bine. Bine! Dar nu este oare un rău să ai tu singur cele ale stăpânului şi să de bucuri singur de cele ce

sunt de obşte? Sau nu este al lui Dumnezeu „pământul şi plinirea lui"? (Ps. XXIII 1). Deci, dacă cele ale noastre sunt ale Stăpânului nostru obştesc, prin urmare sunt şi ale celor împreună-robi cu noi. Căci cele ale Stăpânului sunt toate de obşte. Sau nu vedem aceasta poruncite şi în casele celor mari? De pildă, tuturor deopotrivă li se dă măsura de grâu; fiindcă toate sunt date din vistieriile stăpânului..." (La I Tim., Omilia XII 4: PG 62, 562).

„Deci, din ce pricină se îmbogăţeşte cineva? Vă voi spune. Unii au câştigat bogăţii pentru că a dat Dumnezeu, alţii pentru că a îngăduit Dumnezeu... Cum? zici tu. Pe desfrânat, pe adulterin, pe cel stricat, pe omul care întrebuinţează rău averile El îl face să se îmbogăţească? Nu îl face, ci îi îngăduie să se îmbogăţească. Mare este deosebirea, nespus de mare, între a face şi a îngădui. Şi atunci pentru ce îngăduie Dumnezeu asta? Pentru că încă nu este vremea judecăţii ca să ia fiecare plata faptelor sale" (La Mat., Omilia LXXV 4: PG 58, 692).

„...şi tu eşti iconom al averilor tale nu mai puţin decât cel ce chiverniseşte averile Bisericii" (La Mat., Omilia LXXVII 4: PG 58, 707).

În cursul cuvântului său Hrisostom caracterizează bogăţia ca fiind frumoasă şi bună, dar aceasta în linii generale. Bun şi frumos sau rău şi viclean este bogatul, pentru că numai el dispune de voie liberă, care îl duce la a dărui bogăţia sau la a abuza de ea pentru propria desfătare.

4. Împroprierea „banilor stăpânului" distruge unitatea creaţiei . *„Al meu"* şi *„al tău"*

Bogatul este dator să lucreze numai ca un administrator al banilor şi, în general, al bunurilor materiale pe care se întâmplă

să le deţină, deoarece toate, ca şi însuşi bogatul, cu sufletul şi cu trupul *(PG 61, 86)*, Îi aparţin lui Dumnezeu, Ziditorul lor.

„Căci toate le avem de la Hristos. Chiar şi fiinţa noastră o avem prin El, şi viaţa, şi a respira, şi lumina, şi văzduhul, şi pământul. Şi dacă va lipsi ceva din acestea, pierim şi ne stricăm; că străini şi trecători suntem. Iar al meu şi al tău sunt numai nişte cuvinte simple, dar lucrurile nu stau aşa. Căci şi văzduhul, şi materia sunt ale Ziditorului, şi chiar şi tu..." (La I Cor., Omilia X 3: PG 61, 85)

„Ai Stăpânului sunt banii, când e vorba să-i adunăm... Şi pentru aceasta ţi-a îngăduit Dumnezeu să ai mai multe, nu ca să desfrânezi... nu ca să cheltuieşti, ci ca să împarţi celor ce au trebuinţă de ele" (La Lazăr, Omilia II 4: PG 48, 988).

Referitor la raţiunea şi cauza pentru care s-a dat cuiva multă bogăţie, Hrisostom este categoric. Şi propune întotdeauna ca raţiune primă oferirea ei către săraci, deşi notează şi o raţiune mai adâncă, care este scăparea de păcate prin dăruire.

„Te-a făcut Dumnezeu bogat ca să-i ajuţi pe cei ce au trebuinţă, ca să-ţi dezlegi păcatele tale" (Către poporul antiohian, Omilia II: PG 49, 43).

„Oare pentru aceasta ţi-a dăruit ţie mai multe Stăpânul cel iubitor de oameni, ca să cheltuieşti numai pentru nevoia ta cele date, iar pe celelalte să le aduni în vistierii şi să le încui în lăzi? Nu pentru aceasta, ci, după îndemnul apostolesc, pentru ca prisosul tău să se fie [dat] spre lipsa celorlalţi" (La Fac., Omilia XX 5: PG 53, 174).

„Căci ai luat şi ai primit mai mult decât alţii nu ca să le cheltuieşti singur, ci ca şi celorlalţi să te faci iconom bun" (La Lazăr, Omilia II 5: PG 48, 988. Vezi şi PG 58, 714).

Scăparea de păcate prin dăruirea de bunuri săracilor, fapt pe care în altă parte l-a caracterizat drept înțelepciune, este de o însemnătate mai mare şi mai hotărâtoare pentru bogat. Fiindcă, prin faptul de a oferi ca un administrator banii săi sau *„apărarea"* sa *(PG 58, 714)*, readuce chiar şi într-un grad mic ordinea inițială din creație. Ordinea inițială, deci voia lui Dumnezeu, care este şi un ecou al fericirii eshatologice, nu cuprinde faptul şi conceptul de proprietate. La modul supranatural, desigur, toate au fost şi sunt considerate comune. Toate pentru toți, deoarece toate şi toți au fost şi se simțeau creaturi ale lui Dumnezeu şi nu aveau obişnuitele nevoi de viață.

Sentimentul proprietății a intrat în istorie prin căderea protopărinților. Acest sentiment Hrisostom îl descrie adeseori prin expresiile *„al meu"* şi *„al tău"* (de exemplu *PG 57, 255 şi PG 57, 671)*, subliniind întotdeauna că sentimentul proprietății, *„al meu"*, este o sursă de *„mii de rele şi războaie" (PG 57, 671)*. Acesta este responsabil pentru toată tulburarea, antinomia şi vrăjmăşia care chinuie societățile din toate timpurile, fără excepție.

Conflictele dintre oameni sunt în dependență directă de faptul că cineva intervine şi face să fie al său un obiect sau un bun. Şi cu mult mai mult când acela intervine şi smulge ceva din obiectele pe care aproapele lui şi le-a făcut proprietatea sa.

„când cineva încearcă să rupă ceva pentru el [din bunul obştesc] şi să şi-l facă al său, atunci intră cearta, de parcă însăşi natura s-a supărat, că, în vreme ce Dumnezeu ne adună pe noi din toate părțile, noi ne luptăm din răsputeri să ne împărțim şi să ne separăm pe noi înşine prin împroprierea [lucrurilor] şi prin faptul că zicem „al meu" şi al tău", aceste cuvinte reci. Atunci

apare lupta, atunci neplăcerea. Iar unde nu este aceasta, nici război, nici luptă nu se naşte" (La I Tim., Omilia XII 4: PG 62, 564).

Mişcarea omului de a-şi face proprietăţi este o mişcare de spargere a unităţii creaţiei. Iar oferirea de către om a unor părţi din proprietatea sa în favoarea aproapelui sau fie şi scăparea parţială de proprietate constituie o mişcare de restaurare a unităţii iniţiale distruse, către care ar trebui să se îndrepte fiecare efort al oamenilor, de vreme ce această unitate constituie şi realitatea făgăduită a Împărăţiei Cerurilor, şi de vreme ce cea mai însemnată dintre virtuţi, iubirea, se naşte cu ajutorul neagoniselii *(PG 60, 94).*

5. Admiră proprietatea în comun

Înţelegerea corectă a legăturii dintre proprietate şi unitatea creaţiei, evaluarea unităţii ca bunul cel mai de înalt şi cercetarea amănunţită a consecinţelor negative ale proprietăţii private l-au dus pre Hrisostom la acceptarea lipsei de proprietate sau a proprietăţii în comun ca starea ideală şi cea mai de dorit. Dincolo de substratul teologic al acestei poziţii foarte îndrăzneţe, Hrisostom avea de prezentat auditoriului său şi două fundamente istorice. Cel dintâi, prima comunitate din Ierusalim, unde membrii aveau toate lucrurile de obşte *(Fap. 4, 32-35).* Cel de-al doilea, viaţa monahilor, care trăiau fără proprietăţi personale. Toţi creştinii din Antiohia şi din Constantinopol ştiau că monahii imită acea comunitate primară din Ierusalim.

Hrisostom are conştiinţa poziţiei sale îndrăzneţe şi cunoaşte contestările sau ce gândeau bogaţii şi săracii care îl ascultau referitor la aceasta. De aceea, fiind sigur de măreţia

proprietății în comun, nu se dă înapoi să facă de la amvon calcule economice pentru a veni în sprijinul celor propuse.

Cu acest prilej dă foarte interesante elemente statistice despre locuitorii din Antiohia şi Constantinopol, despre raportul dintre bogați şi săraci şi despre lucrarea filantropică a Bisericii. În Antiohia, aşadar, cel mult o zecime din populație erau foarte bogați, o zecime şi ceva foarte săraci şi opt zecimi reprezentau clasa de mijloc. Biserica Antiohiei, cea instituționalizată, care avea veniturile unui bogat mediu, hrănea în fiecare zi şi ajuta mai mult de cinci mii de oameni, *„trei mii"* fiind numai *„văduvele"* şi *„fecioarele"*. Dacă numai *„zece"* bogați ar fi imitat Biserica şi ar fi cheltuit din averea lor, n-ar mai fi existat nici un om flămând în Antiohia. Prin urmare în Antiohia trăiau aproape 50.000 de săraci *(PG 58, 630).*

Pentru Constantinopol elementele sunt aritmetice. Creştinii din capitala imperiului roman ajungeau, cam pe la anul 400, aproape la 100.000 (*„zece zeci de mii"*). Ceilalți erau păgâni şi iudei. Dintre toți locuitorii, cei foarte săraci nu depăşeau 50.000 („cincizeci de mii") *(PG 60, 97).* Şi Hrisostom calculează că adunarea aurului şi a bunurilor de la toți ar fi ajuns pentru întreținerea tuturor locuitorilor. Şi aceasta, mai întâi deoarece prin adunarea la un loc şi prin întreținerea tuturor la comun s-ar fi economisit bunurile risipite. În al doilea rând, deoarece în acest caz Dumnezeu ar fi binecuvântat bunurile materiale şi acestea nu s-ar fi epuizat niciodată, toți credincioşii continuând, bineînțeles, să lucreze.

Desigur, poziția lui despre proprietatea în comun nu este şi nici n-a fost prezentată niciodată ca o propunere sau ca un sfat pe care credincioşii ar fi fost datori să-l urmeze.

Dimpotrivă, el a dezvoltat argumentele în favoarea acesteia numai pentru a-i convinge că, dacă într-un presupus caz (*„zic [numai] cu cuvântul"*) ei s-ar fi hotărât să-şi aibă proprietăţile în comun, acest lucru ar fi putut să se aplice cu succes. Înfăţişându-şi argumentele, Hrisostom îşi linişteşte totodată ascultătorii, să nu creadă cineva că este dator să-şi vândă averea.

„...să descriem această stare de lucruri cu cuvântul şi toţi să-şi vândă toate ale lor şi să le aducă la mijloc – [numai] cu cuvântul zic; Nimeni să nu se tulbure, nici bogatul, nici săracul. Cât aur credeţi că s-ar strânge? Eu mă gândesc (că nu e cu putinţă să spui cu exactitate) că, [presupunând], dacă toţi şi toate s-ar goli acum de toţi banii şi de ţarini, şi de proprietăţi, şi casele şi ar da ... poate că s-ar strânge o sută de mii de litre de aur. Sau poate două sau trei. Şi spune-mi, cetatea noastră la ce număr de „iuga"[57] *este cotată? Câţi voiţi [să zicem că] ar fi creştini? Voiţi [să zicem] o sută de mii, iar ceilalţi elini şi iudei? Câte zeci de mii de [litre] de aur s-au strâns? Şi cât de mare este numărul săracilor? Nu cred că mai mult de cincizeci de mii. Gândiţi-vă, dacă i-am hrăni pe aceştia, cât belşug ar mai fi (= ar mai rămâne)? Şi în plus, dacă*

[57] Termenul desemnează o măsură de pământ. Un echivalent românesc foarte asemănător cu varianta latină (*juga* sau *jugalia*, care apare şi în *Novela a XVII* a lui Justinian) ar fi *jugărul, pogonul*. Este vorba aici despre cotarea unei cetăţi pentru stabilirea tributul imperial. Manuscrisele vechi au εἰς πόσον ἰούγων ἀριθμὸν συντείνει, diferind între ele în redarea acestui termen: ἰούλων, ἰούγγων, ὄγγων, ἰούγων. Cele târzii au schimbat textul total având varianta citată de profesorul Papadopoulos: εἰς πόσον μιγάδων ἀριθμόν νῦν τελεῖ. Pentru mai multe informaţii a se vedea nota la acest pasaj din *Saint Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans, Ed. Philip Schaff, Col. Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Vol. 11* (n. tr.).

hrana ar fi de obşte şi toţi ar mânca împreună, nici n-ar mai trebui atâta cheltuială. Dar, zici tu, ce vom face după ce se vor cheltui [toţi banii]? Crezi tu că se vor putea cheltui vreodată? Nu va fi oare harul lui Dumnezeu de zeci de mii de ori mai mare?" (La Fapte, Omilia XII 3: PG 60, 97)

„Nu s-ar vărsa harul lui Dumnezeu de zeci de mii de ori mai bogat? Şi ce? Nu am face pământul cer? Aşa trăiesc acum cei din mânăstiri, ca credincioşii de odinioară (= din Ierusalim)" (La Fapte, Omilia XI 3: PG 60, 97).

6. De la proprietatea în comun la milostenie

De vreme ce nu sfârşeşte prin a propune proprietatea în comun, cele pe care le spune despre corectitudinea ei şi despre posibilitatea aplicării ei par nişte vorbe utopice şi teoretice. Dar nu se întâmplă acest lucru. Toate acestea le poate spune fiindcă are înaintea lui şi înaintea ascultătorilor lui un cadru larg şi o structură comunitară palpabilă, în care deja se realizează proprietatea în comun. Este vorba, desigur, despre mai numeroasele sau mai puţin numeroasele comunităţi monastice, care aplicau neîmpiedicate proprietatea în comun.

Prin urmare, *„către cei desăvârşiţi"* poate să lanseze îndemnul la proprietatea în comun, deoarece, dacă mai contribuie şi alte premize, ei au posibilitatea să o aplice în sânul monahismului, unde *„nu mai este al meu şi al tău. Acest cuvânt, pricina a mii de războaie, a fost izgonit dintre ei... iar sufletul este unu în toţi... multă este între ei (= între monahi) egalitatea" (La Mat., Omilia LXXII 3-4: PG 58, 671-672). „Către cei nedesăvârşiţi"* în locul proprietăţii în comun face îndemnul de a da celor ce au nevoie *(PG 61, 129)*, să practice milostenia.

Hrisostom nu numai că nu a fost târât în viziuni utopice, ci pornea realist de la conştiinţa de sine teologică a credincioşilor, de la capacităţile lor duhovniceşti. Nu hrănea iluzia că în societatea sa, cu un context social atât de puternic, era posibil ca toţi să depăşească toate obstacolele, astfel încât să se pună în practică proprietatea în comun. Aceasta, ca măsură generală, depăşea posibilităţile credincioşilor de atunci – dar şi ale credincioşilor din toate epocile, exceptându-i pe monahi. Din această cauză şi împotriva aceleia Sfântul Ioan îndeamnă la un lucru care, în general, ţine de posibilităţile credincioşilor: milostenia. Şi ea este o expresie în miniatură a neagonisirii, este un grad mic de eliberare de proprietatea privată care dăunează unităţii şi promovează sciziunea de tot felul. Milostenia presupune dragoste faţă de aproapele, dragoste absolut necesară pentru mântuirea omului şi pentru reducerea mulţumirii de sine egoiste.

„De aceea şi noi în [poruncile] cele mai mici [vă cerem] să vă exersaţi. Căci deocamdată ştim că mare este pentru voi povara neagoniselii şi pe cât e de departe cerul de pământ atât e de departe acea filosofie de voi. Să începem dar chiar cu poruncile cele mai mici, căci nu mică îmi este nici mângâierea aceasta. Chiar dacă unii între elini – deşi n-au fost mânaţi de gândul cuvenit – au izbândit şi aceasta (porunca sărăciei), despărţindu-se de toate averile lor, totuşi noi ne-am mulţumi dacă voi aţi da cu îmbelşugare milostenii din cele ale voastre; şi, dacă vom face aceasta, grabnic vom ajunge şi la acelea (= la bunătăţile mai înalte)... Gândindu-ne, dar, la măsurile filosofiei ce ne stă înainte, măcar la jumătate să ajungem, ca să scăpăm de osânda ce va să fie şi, înaintând pe această cale, să ajungem la culmea bunătăţilor" (La Mat., Omilia XXI 4: PG 299, 300).

Milostenia nu este aşadar cel mai înalt bun, ci, dată fiind neputinţa oamenilor, ea poate să îl ducă pe cel ce o practică la scară largă chiar la *„culmea bunătăţilor"* Împărăţiei cerurilor. În măsura în care se face conştient, practicarea milosteniei contribuie la readucerea omului în starea paradisiacă. Atunci oamenii nu simţeau că ar fi ceva al lor şi toate erau pentru toţi. Cel ce miluieşte conştient poate să iubească şi pe Dumnezeu şi pe om, aceasta având ca rezultat faptul de a i se şterge, de a i se ierta toate păcatele, chiar şi cele mai grele.

„Nu este păcat pe care să nu-l poată curăţi milostenia, pe care aceasta să nu-l poată stinge. Tot păcatul este mai jos decât ea; ea este leac potrivit pentru toate rănile" (La Fapte, Omilia XXV 3: PG 60, 196).

7. Lărgimea şi adâncimea milosteniei. Cine este bogat.

Faptul milosteniei are „lărgime" şi „adâncime". Amândouă se sprijină pe teologie şi de aceea ele se înţeleg în spaţiul Bisericii şi în întreaga gândire a lui Hrisostom.

„Lărgimea" este mărginită de *„măsură" (συμμετρία)* sau de *„necesar" (τὸ ἀναγκαῖον).* Cel care posedă bunuri materiale în general şi bani în particular are dreptul să folosească din averile sale numai atât cât are nevoie *(PG 56, 147. PG 48, 974).* Să mănânce şi să se bucure fără să ajungă la păcat. Să bea fără să se îmbete. Hrana şi vinul sunt făcute de Dumnezeu. *„Lipsa de măsură" (ἀμετρία),* folosirea lor fără măsură, sunt o descoperire a satanei *(PG 50, 663; PG 49, 22).*

Ceea ce rămâne din folosirea cu măsură a bunurilor şi a banilor constituie în cele din urmă 'lărgimea' milosteniei. Din acest punct trebuie să lucreze bogatul ca un administrator

(„iconom") al bunurilor, al banilor, al proprietăţilor sale. Dacă nu lucrează aşa înseamnă că a cedat şi a devenit rob bunurilor sale. Înseamnă că are pentru acestea o dragoste atât de mare *(PG 60, 505)*, încât ele i-au devenit la propriu un stăpân tiranic *(PG 61, 112-114)*, de care nu se mai poate elibera.

În această stare bogatul devine o proprietate a proprietăţilor sale, este posedat de ele, în loc ca el să aibă stăpânire asupra lor, ca un adevărat proprietar. De asemenea, el devine subjugat de bani şi face abuzuri în loc să îi folosească cu măsură, ca un adevărat posesor-proprietar.

„Nu pe cei ce se îmbogăţesc îi osândesc, nici banii nu-i defaim, ci folosirea rea a banilor şi pe cei cheltuiţi spre destrăbălări. Din această pricină se numesc bani (χρήματα), ca noi să ne folosim de ei (χρησόμεθα)[58]*, nu aceia pe noi. Din această pricină se cheamă posesiuni, ca noi să le posedăm, nu acelea pe noi. De ce dar, pe rob să-l ai stăpân? De ce să dai peste cap rânduiala?" (Către cei ce părăsesc adunarea 2: PG 51, 69. Vezi şi PG 62, 259-260).*

Această subjugare faţă de bani este cea mai rea formă de robie *(PG 58, 518)* şi înseamnă o inversare a ordinii pe care Dumnezeu a voit să o impună în lume. În loc ca omul să fie interesat în primul rând de împărăţia lui Dumnezeu *(Mat. 6, 33)*, este interesat în primul rând de bogăţii, cărora le şi devine rob. În aceste cadre se înţelege extraordinar de bine observaţia psihologică şi sociologică a lui Hrisostom că bogatul este cel care se mulţumeşte cu puţine, nu cel care deţine multe; lucrurile multe nu-i sunt niciodată de ajuns,

---

[58] În limba greacă cuvântul χρήμα, particularizat de obicei la *bani*, derivă de la verbul χράομαι = *a întrebuinţa, a se folosi de,* şi înseamnă în general *orice lucru care se întrebuinţează, lucru de trebuinţă, unelte, averi, mărfuri* (n.tr).

el căutând continuu şi mai multe. Iar sărac nu este cel care nu are nimic, ci cel care doreşte multe. Prin urmare, bogatul care urmăreşte să aibă din ce în ce mai mult este un sărac.

„...să ne învăţăm ca nici pe bogaţi să nu-i fericim, nici pe săraci să nu-i deplângem. Ci mai degrabă, dacă ar fi să spunem cele adevărate, nici bogat nu este cel ce se înconjură de multe, ci cel ce nu are trebuinţă de multe, nici sărac nu este cel ce nu a dobândit nimic, ci cel pofteşte multe; acesta trebuie să se socotească a fi hotarul sărăciei şi al bogăţiei. Deci, de vei vedea pe cineva poftind multe, socoteşte-l pe acesta mai sărac decât toţi, chiar dacă ar fi să dobândească banii tuturor; şi iarăşi, de vei vedea pe cineva neavând trebuinţă de multe, socoteşte-l pe acesta mai înstărit decât toţi, chiar dacă ar fi să nu aibă nimic. Căci prin dispoziţia voii [cuiva], nu prin măsura averii[59]*, obişnuim noi să judecăm sărăciile şi bogăţiile. ... Căci cel ce nu poate să-şi oprească pofta, chiar dacă s-ar înconjura de lucruri în toate chipurile, cum va fi vreodată în bunăstare? Însă pe cei ce se mulţumesc cu ale lor şi care îşi iubesc cele ale lor şi care nu caută la averi străine, chiar dacă sunt mai lipsiţi decât toţi, trebuie să-i socotim mai bogaţi decât toţi. Căci cel ce nu are trebuinţă de cele străine, ci iubeşte a fi în îndestulare de ale sale, este mai bogat decât toţi." (La Lazăr, Omilia II 1: PG 48, 982-983)*

Adâncul milosteniei are premize şi consecinţe mai teologice. Este vorba despre importanţa pe care o are săracul pentru mântuirea bogatului. Şi această importanţă este atât de mare, încât săracul este socotit ca fiind necesar pentru mântuirea bogatului. Bogatul are nevoie de sărac pentru că

---

[59] Τῇ γὰρ διαθέσει τῆς γνώμης, οὐ τῷ μέτρῳ τῆς οὐσίας.

acesta devine o pricină ca bogatul să se intereseze, să iubească, să miluiască, fapt care îl va pregăti pentru Împărăţia cerurilor. Cea mai sigură premiză a iertării păcatelor este milostenia, pentru care săracul îi oferă prilej bogatului. Încercând să-i mişte pe bogaţi înspre milostenie, Hrisostom ajunge în punctul de a le spune că Dumnezeu i-a lăsat pe unii oameni săraci ca un prilej şi mângâiere a bogaţilor, ca să aibă şi ei posibilitatea, prin intermediul milosteniei, să se mântuiască.

„Nu vezi că Dumnezeu pe toate de obşte ni le-a lăsat nouă? Căci dacă a îngăduit să fim săraci în bani, şi aceasta [este] pentru mângâierea celor ce se îmbogăţesc, ca să aibă, prin milostenia făcută acelora, [cum] să-i golească de păcate" (La Ioan, Omilia LXXV 5: PG 59, 420).

„Căci nu pentru aceasta ai luat (= bogăţiile), ca să le cheltuieşti în desfătare...Cele ale săracilor (= averile) ţi s-au încredinţat... şi ţie, dar, ţi-a dat Dumnezeu, ca să neguţătoreşti cerul... " (La Mat., Omlia LXXVI 5: PG 58, 708).

Cuprins

EDITURA BIZANTINĂ
Str. Sf. Voievozi nr. 2 ap. 2 sector 1
Bucureşti Tel./Fax 021/310.86.07
E-mail: editura@editurabizantina.ro
www.editurabizantina.ro



În persoana Sfântului Ioan Hrisostom avem scriitorul bisericesc care a scris cel mai mult și care este cel mai îndrăgit din toate veacurile. Textele lui care sunt teologice, exegetice și pastorale sunt citite și publicate continuu datorită prestigiului și valorii lor. Rezultatul a fost că operele lui nu numai că s-au păstrat în mii de manuscrise, ci au fost și „înmulțite". Adică, unii scriitori și-au pus operele sub semnătura lui.

Nădăjduiesc, iubite cititorule, că vei iubi și mai mult pe acest bărbat sfânt, că vei dobândi o și mai adâncă străpungere a inimii și că te vei folosi și mai mult de duhul lui.

Ilustraţie: Frescă din Paraclisul Sfinţii Doctori fără de arginţi (sec. XIV), Mânăstirea Vatoped, Sfântul Munte.



EDITURA BIZANTINĂ
'atât iubeşti, cât dăruieşti'